

إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ
(القرآن)

الخط الحماوي

فجل

تفسير الخط الحماوي

مسائل اعراب آسان ترجمہ تشریح اغراض مفسر فوائد نکات لطیفہ

الافتتاح

جامع المعقول والمنقول مجتهد في التدريس ولي كامل

استاذ الخط الحماوي في منظوره الحق صاحب توفيقه

سابق مہتمم و استاذ الحديث جامعہ دارالعلوم عید گاہ کبیرہ والا

ضبط و ترتیب

ابوالاعشام مولانا سراج الحق صاحب

استاذ الحديث جامعہ دارالعلوم عید گاہ کبیرہ والا

0300-6882535
0300-7307166

زود ارسال
عید گاہ کبیرہ والین منتہیال

مکتبہ دارالعلوم

سید الغدیر

إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي الْمَيِّتَ وَنُزَلِّلُ اللَّحْمَ لِمَحْفُوظٍ

الخط الحاروي

فَجَلَّ

تفسير الخط الحاروي

فوائد لكاتب لطيف

اغراض مفسر

تشریح

آسان ترجمہ

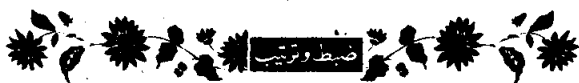
مکمل اعراب

الافتتاح

جامع العقول والمنقول مہتمد فی التدیس ولی کامل

استاذ العلماء حضرت مولانا محمد منظور الحق صاحب زوالہ رحمہ اللہ

سابق ہتھم و استاذ الحدیث جامعہ دارالعلوم عید گاہ کبیر والا



ابوالاحشام مولانا سراج الحق صاحب

استاذ الحدیث جامعہ دارالعلوم عید گاہ کبیر والا

0300-6882535

0300-7307166

نزد دارالعلوم

عید گاہ کبیر والا رضیہ خانپل

مکتبہ دارالعلوم

جملہ حقوق بحق مؤلف محفوظ ہیں

نام کتاب النظم الخاوي في تفسير النيساوي (۱)

افادات ولی کامل جامع المعقول والمنقول استاذ العلماء

حضرت مولانا محمد منظور الحق رحمہ اللہ تعالیٰ

سابق مہتمم و استاذ الحدیث دارالعلوم کبیر والا

ضبط و ترتیب ابوالاحشام سراج الحق عفی عنہ

استاذ الحدیث دارالعلوم عید گاہ کبیر والا (خانیوال)

تاریخ اشاعت محرم الحرام ۱۴۳۱ھ بمطابق جنوری ۲۰۱۰ء

تعداد ۱۱۰۰

قیمت

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

برائے رابطہ

سراج الحق عفی عنہ استاذ الحدیث دارالعلوم عید گاہ کبیر والا ضلع خانیوال موبائل 03006882535

مکتبہ دارالعلوم عید گاہ کبیر والا ضلع خانیوال

مولوی محمد مرسلین استاذ الحدیث جامعہ الحسنین ملتان موبائل 03007307166

﴿ ملنے کے پتے ﴾

☆ مکتبہ دارالعلوم کبیر والا ☆ مکتبہ سید احمد شہید اردو بازار لاہور ☆ مکتبہ اشاعت الخیر ملتان

☆ مکتبہ مجیدیہ بیرون بوہڑ گیٹ ملتان ☆ فاروقی کتب خانہ ملتان ☆ دارالعلوم جنرل سٹور کبیر والا

☆ مکتبہ رحمانیہ غزنی سٹریٹ اردو بازار لاہور ☆ عتیق اکیڈمی بیرون بوہڑ گیٹ ملتان

☆ مکتبہ اصلاح و تبلیغ مارکیٹ ناور حیدر آباد ☆ کتب خانہ رشیدیہ راولپنڈی ☆ مکتبہ رشیدیہ سرکی روڈ کوئٹہ

نیز ان شاء اللہ ملتان، اسلام آباد اور کراچی کے بڑے کتب خانوں پر بھی دستیاب ہے

فہرست مضامین

صفحہ نمبر	مضامین	۵۶
۷	انتساب	۵۶
۸	تحفۃ المنظور اہل علم کی نظر میں	۵۸
۱۸	مختصر تذکرہ حضرت مولانا محمد منظور الحق	۵۹
۲۱	عرض مرتب	۶۰
۲۳	تعریف، موضوع، غرض و غایت علم تفسیر	۶۱
۲۶	حکم علم تفسیر	۶۳
۲۷	ضرورت علم تفسیر	۶۴
۲۷	شرافت و مرتبہ فن تفسیر	۶۷
۲۸	ماہہ الاستمداد	۶۸
۳۰	مختصر حالات مصنف	۷۰
۳۲	خطبہ کے الفاظ کی تحقیق	۷۱
۴۱	قرآن مجید کے وجوہ اعجاز	۷۲
۵۲	تحقیقات بعد	۷۳
۵۲	لفظ بعد کی تحقیق تلفظی	۷۴
۵۳	لفظ بعد کی تحقیق اعرابی و بنا کی	۷۷
۵۳	لفظ بعد کی تحقیق ترکیبی	۷۹
۵۴	فاء کی تین توجہات	۸۰
تحقیق اشتہالی		
علت تعیین فن کا بیان		
کیفیت مصنف کا بیان		
الفرق بین العلم والصنعة		
سُورَةُ فَاتِحَةِ الْكِتَابِ		
لفظ سورة کی تحقیق		
سورة فاتحة الكتاب میں اضافت		
اسماء سورۃ فاتحہ اور ان کی وجہ تسمیہ		
سبع مثانی کے بارے میں چار قول		
بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ		
بحث جزئیت تسمیہ		
دلائل جزء فاتحہ		
دلائل جزء قرآن		
عدم جزئیت بسم اللہ للسنہ پر دلائل		
بحث حرف باء		
باء سے متعلق سات اصحا		
دلائل تقدیر ابتداء		
لفظ ابتداء محذوف نہ کرنے کی قہتیں		

۱۱۹	قول ثالث	۸۰	دلیل تقدیر ابتدائی
۱۲۰	قول رابع	۸۱	اقراء کو مؤخر کرنے کی دلیل
۱۲۰	قول خامس	۸۲	تقدیم معمول کی چار وجوہ کا بیان
۱۲۲	قول سادس	۸۶	معنی باء کی تعیین
۱۲۲	قول سابع	۸۹	باء کو سرہ دینے کی وجہ
۱۲۳	قول ثامن	۹۳	فائدہ: وجہ مناسبت بین السکون والکسر
۱۲۶	مذہب ثانی قول تاسع	۹۴	لام کی اقسام
۱۲۹	ترکیب کلمہ توحید	۹۷	بحث لفظ اسم
۱۳۰	مذہب ثالث و قول عاشر	۱۰۰	اسم کی اصل اعلیٰ عند البصر بین
۱۳۱	غلبہ استعمال کی اقسام	۱۰۱	اصل اعلیٰ عند البصر بین کے دلائل خمسہ
۱۳۱	ثوبیہ اور الصعق کی تحقیق	۱۰۳	اصل اشتقاقی عند البصر بین
۱۳۳	مذہب ثالث کے دلائل ثلاثہ کا بیان	۱۰۴	اصل اشتقاقی عند الکوفیین
۱۳۶	جمہور کی طرف سے دلائل کا جواب	۱۰۴	اصل اعلیٰ عند الکوفیین
۱۳۸	مذہب رابع و قول حادی عشر	۱۰۵	کوفیین کی تردید
۱۳۹	مسئلہ قراءت	۱۰۶	لفظ اسم کے متعلق لغات مشہورہ
۱۳۹	چند فقہی مسائل	۱۰۷	اسم عین مسمی ہوتا ہے یا غیر مسمی؟
۱۴۱	الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ	۱۱۲	بسم اللہ کی باء کی تحقیق
۱۴۱	رحمن و رحیم کی صیغی تحقیق	۱۱۶	لفظ اللہ کی تحقیق
۱۴۲	معنی مرادی کی تحقیق	۱۱۹	مذہب ثانی قول اول
۱۴۳	مادۃ اشتقاقی کی تحقیق	۱۱۹	قول ثانی

۱۷۶	رب کا معنی مرادی	۱۴۳	نکات ثلاثہ
۱۷۶	لفظ رب کی شرائط استعمال	۱۴۳	رحمت کا لغوی معنی
۱۷۷	عالم کی صیغی تحقیق	۱۴۷	الرحمن اور الرحیم میں فرق
۱۷۷	عالم کا معنی مرادی	۱۵۰	لفظ حمن کے اختصاص باللہ کی وجہ
۱۸۱	ایک سوال مقدر کا جواب	۱۵۳	لفظ حمن کی اصل
۱۸۳	لفظ عالم کا مصداق ثانی	۱۵۴	رحمن و رحیم کی تخصیص کی وجہ
۱۸۴	لفظ عالم کا مصداق ثالث	۱۵۵	الْحَمْدُ لِلَّهِ
۱۸۷	قرأت شاذہ	۱۵۶	حمد کی تعریف
۱۸۸	علم کلام کا مسئلہ	۱۵۸	تعریف مدح
۱۸۹	الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ	۱۵۹	اشتقاق علمی اور اس کی قسمیں
۱۹۰	مَا لَكَ يَوْمَ الدِّينِ	۱۶۰	شکر کی اقسام
۱۹۲	مالک یوم الدین میں اور قرأت	۱۶۱	شکر کی حمد و مدح کے ساتھ نسبت
۱۹۴	دلائل انظہار تعظیم علی جبہ الکمال فی صفت الملک	۱۶۳	اضداد حمد کا ذکر
۱۹۷	دین کے معانی	۱۶۴	الحمد للہ کی ترکیب
۲۰۲	آخری دو معنوں کی وجوہ ضعف	۱۶۶	ترکیب کے متعلق ایک قانون و ضابطہ
۲۰۵	صفات ثلاثہ کے نکات	۱۶۹	الف لام کی تحقیق
۲۰۷	الرحمن اور الرحیم کے تفصیلی نکات	۱۶۹	انظر الدقیق فی ہذا المقام
۲۰۷	انعامات باری تعالیٰ کے سلسلہ میں مذاہب	۱۷۲	قرأت شاذہ
۲۱۲	إِيَّاكَ تَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ	۱۷۳	رَبِّ الْعَالَمِينَ
۲۱۲	التفات کے دو فائدے	۱۷۴	رب کی صیغی تحقیق

۲۷۰	هدایہ کا لغوی و مستعمل فیہ معنی	۲۱۵	عبارتی فائدہ
۲۷۱	ہدی کے طریقہ استعمال ذکر	۲۱۵	مسئلہ تصوف
۲۷۲	اجناس ہدایت	۲۱۷	نفس الثقات کا عمومی نکتہ
۲۷۲	معنی جنسی اول	۲۲۰	وَاَيَّا ضَمِيرٍ مَنْصُوبٍ مَنْفُصِلٍ
۲۷۳	معنی جنسی ثانی	۲۲۱	ایاک کے بارہ میں مذاہب اربعہ
۲۷۳	معنی جنسی ثالث	۲۲۳	عبادت کا معنی
۲۷۳	معنی جنس رابع	۲۲۱	استعانت کا معنی
۲۷۵	حصول مراتب کی تفصیل و تشریح	۲۲۹	فوائد برک نعید وایاک نستعین
۲۷۶	ضمنی تلمیظ	۲۳۰	حذف مفعول پر ایک سوال کا جواب
۲۷۸	صراط کا مأخذ	۲۳۳	جمع متکلم کا نکتہ
۲۷۸	قرأت متواترہ و شاذہ	۲۳۴	تقدیم مفعول کے پانچ نکات
۲۷۹	مشتکہ مصداق	۲۴۰	حرکت حروف التین کے بارے میں قانون
۲۸۰	صِرَاطُ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ	۲۴۲	بحث استعانت و استمداد من غیر اللہ
۲۸۲	ما قبل سے رابط	۲۴۲	استعانت بغیر اللہ کی اقسام
۲۸۳	بیان ربط پر ایک سوال مقدر کا جواب	۲۴۳	اقسام ہشتگانہ کا حکم
۲۸۵	انعمت علیہم کا مصداق اول	۲۴۷	نداء غیر اللہ کی اقسام مع حکم
۲۸۵	مصداق ثانی	۲۴۹	حق الفین کے چودہ دلائل و جوابات
۲۸۵	مصداق ثالث	۲۵۱	انبیاء و اولیاء محض دعاء و شفاعت کرتے ہیں
۲۸۶	قرءت شاذہ	۲۶۶	اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ
۲۸۶	ماخذ اشتقاق	۲۶۹	ما قبل سے رابط

۳۰۸	قرء شاذہ	۲۸۷	انعام نعت
۳۰۹	آمین اسمُ الفعل	۲۸۸	مذکورہ انعام کا مصداق
۳۱۲	آمین کی معنوی تحقیق	۲۸۹	غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ
۳۱۳	آمین کی معنوی تحقیق	۲۹۰	رابط کے بارے میں اقوال ثلاثہ
۳۱۳	آمین کے معنی یا معرب ہونے کی تحقیق	۲۹۹	غضب کی تحقیق
۳۱۴	آمین کی کیفیت تلفظ	۳۰۲	علیہم کی ترکیب
۳۱۶	آمین جبر یا سرا؟	۳۰۳	لفظ لا کی تحقیق
۳۱۷	سورت فاتحہ کے فضائل	۳۰۵	قرء شاذہ
۳۱۸	حدیث کے موضوع ہونے کی ایک وجہ	۳۰۵	ضالین کے مادۂ اشتقاق کا معنی
۳۲۰	محدثین کی ذہانت کا ایک واقعہ	۳۰۶	مغضوب و ضال کا مصداق

انتساب

والدہ مرحومہ مغفورہ کے نام

جن کا دامن شفقت اور جن کی دعائیں ہماری تمام تر کج

ادائیگوں اور نافرمانیوں کے باوجود ہمہ وقت ہمارے ساتھ رہیں اور

جنہوں نے والد صاحب کے انتقال کے بعد والد بن کر ہمیں پالا

النظر الحَاوِي الْفَصْلُ عَلِيمُ كَيْ نَظَرُ مَبْنِي

ولی کامل، پیکر تواضع، استاذ العلماء، امام الصرف وانجو حضرت مولانا محمد امین صاحب زید مجدہم

استاذ الحدیث جامعہ خالد بن ولید دہاڑی

بسم الله الرحمن الرحيم نحمده و نصلى على رسوله الكريم

حامدا و مصليا و مسلما۔ اما بعد! عرض یہ ہے کہ میرے قابل احترام مولانا صاحبزادہ سراج الحق زاد اللہ فیوضاتہم و برکاتہم مدرس جامعہ دارالعلوم عید گاہ کبیر والا نے بڑی محنت کے ساتھ ہمارے استاذ مکرم جامع المعقول والمنقول، میدان تدریس کے معظم شاسوار، تفہیم کے بادشاہ، انتہائی فصاحت و بلاغت سے پڑھانے والے، میرے محسن و مربی حضرت مولانا علامہ محمد منظور الحق رحمۃ اللہ علیہ کے علمی فیوضات کو کتابی شکل میں لانے کا عزم کیا ہوا ہے۔ پہلے بھی کئی کتب مثلاً رسائل منطق کی تقریریں صاحبزادہ موصوف طبع کرا کے علماء و طلباء کی خدمت میں پیش کر چکے ہیں اور اب قرآن مجید کی اعلیٰ و ادق تفسیر بیضاوی شریف کی تقریر شرح کے طور پر اچھی ترتیب دیکر علماء کرام اور طلباء عظام کیلئے تحفہ پیش خدمت کر رہے ہیں۔ اللہ تعالیٰ مزید و مزید ایسی تصنیفی خدمات کیلئے صاحبزادہ موصوف صاحب دامت حیاتیہ و فیوضہ کو بالخصوص اور دیگر دینی خدمات کیلئے بالعموم قبول فرمائے، آمین۔

حضرت صاحبزادہ موصوف نے اس تقریر بیضاوی شریف کی تصحیح پر خوب اہتمام کیا ہے اور اس میں عبارت بمع اعراب اور ترجمہ بھی لکھا ہے۔ بندہ کے پاس بھی تصحیح کیلئے بھیجی، احقر نے الحمد للہ کئی جگہوں پر مشورے دیئے ہیں جو انہوں نے وسعت ظرفی کے ساتھ بخوشی قبول کئے۔

یہ شرح النظر الحَاوِي فِي تَفْسِيرِ الْبِيضَاوِي ماشاء اللہ بہت اعلیٰ و ارفع شرح ہے، اس میں بہت امتیازات و خوبیاں ہیں، مثلاً تقطیع عبارت کا اہتمام، توضیح مطالب کا التزام اور ضروری سوالات

و جوابات کا بیان، تحقیقات و تدقیقات صرفیہ و نحویہ کا بیان، نکات سے مزین، اعلیٰ طرز تفہیم جس کو غبی سے غبی آدمی بھی سمجھ جائے ”عطر آن باشد کہ خود بوید نہ کہ عطار بگوید“ کا صحیح مصداق ہے۔

حضرت الاستاذ رحمۃ اللہ علیہ کا طرز تدریس علماء و طلباء میں بہت محبوب تھا، جو کتاب پڑھاتے اس کا خوب حق ادا کرتے اور پورے مالہ و ما علیہا کے ساتھ ہر کتاب پڑھاتے بالخصوص تفسیر بیضاوی شریف خوب مزے لیکر پڑھاتے کہ قرآن مجید کا علم ہے۔ اور محنت کا یہ عالم تھا فرماتے تھے میں نے کبھی کوئی سبق بغیر مطالعہ کے نہیں پڑھا یا حتیٰ کہ کریما بھی۔ اور دارالعلوم محمدیہ نزال میں جوانی کے زمانہ میں ۱۰۹ سال صرف سے لیکر مشکوٰۃ شریف تک تمام اسباق اکیلے حضرت الاستاذ موصوف پڑھاتے تھے۔ صرف اور نحو میں امام اور مجتہد تھے۔ پورا سال مغرب سے عشاء تک اجراء کرواتے اور دوپہر کو صیغے دیتے جو عصر تک صرفی لڑکے اپنی اپنی کاپی پر حل کرتے اور عصر کے بعد حضرت الاستاذ ہر کاپی چیک کرتے۔ انتہائی ذہین اور باوقار تھے، طلبہ سے شفقت کرنے والے تھے۔ عام طور پر نزال میں ظہر سے عصر تک اور تہجد کے وقت مطالعہ کرتے۔

تفسیر بیضاوی کے حل میں تفسیر شیخ زادہ کو پسند فرماتے۔ آج سے ۵۵ سال قبل جب احقر درجہ صرف میں تھا حضرت الاستاذ نے نزال مدرسہ کے رئیس جناب اللہ بخش خان صاحب مرحوم جو مدرسہ کے صدر تھے ان کے سعودی عرب کے حج کے سفر کے موقع پر ۳۰ جلدوں میں شیخ زادہ منگوا لیا تھا، اس وقت پاکستان میں نہیں ملتا تھا۔

دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس شرح کو نافع اور اپنے دربار میں قبول فرمائے اور ہم سب کی نجات

کا ذریعہ بنائے، آمین۔

احوج الی الدعا

ناکارہ احقر محمد امین غفری عنہ

خادم التفسیر والحدیث بجامعہ خالد بن ولید و ہاڑی

۳ رزی الحجہ ۱۴۳۰ھ



ولی کامل، استاذ العلماء حضرت مولانا ارشاد احمد صاحب زید مجدہم

مہتمم و شیخ الحدیث دارالعلوم کبیر والا ضلع خانیوال

بسم اللہ الرحمن الرحیم الحمد للہ رب العالمین والعاقبة للمتقین
والصلوة والسلام علی رسولہ محمد وآلہ وصحبہ اجمعین ومن تبعہم باحسان
من الانمة المجتہدین والمفسرین والمحدثین وغیرہم الی یوم الدین۔

اما بعد! بندہ کو استاذ محترم مجتہد فی التدریس حضرت علامہ مولانا محمد منظور الحق نور اللہ مرقدہ
کے افادات پر مشتمل سورۃ فاتحہ کی تقریر بیضاوی پر کچھ لکھنے کو کہا گیا ہے۔ کہاں میں اور کہاں حضرت
الاستاذ اور ان کے علوم و فیوض؟ بہر حال نیک لوگوں کے ساتھ شمولیت کی سعادت حاصل کرنے کیلئے
کچھ الفاظ لکھ رہا ہوں۔

بیضاوی شریف کی اہمیت و عظمت کے پیش نظر اس بات کی ضرورت تھی کہ اس کی کوئی مفصل
اردو شرح مرتب کی جائے۔ عزیز محترم صاحبزادہ حضرت مولانا سراج الحق صاحب استاذ الحدیث
دارالعلوم کبیر والا کو اللہ تعالیٰ نے توفیق دی، انہوں نے اپنے والد مکرم کی تقریر کو مرتب کر کے شائع کرنے کا
ارادہ کیا ہے، اللہ تعالیٰ ان کو اور حضرت الاستاذ کو اپنی شایان شان، بہتر سے بہتر بدلہ عطا فرمائیں۔

یہ شرح کیا ہے؟ فوائد، نکات، تحقیقات و تدقیقات مہمہ، مسائل شارحہ و وارده، اشارات،
رموز و اسرار، مطویات، مکنونات و مخفیات کا حسین مرصع و خوبصورت گلدستہ اور نچے موتیوں کی چمکدار
مالاں۔ علما، طلباء، کیلئے نعمت عظمیٰ ہے۔

اللہ جل شانہ جلد از جلد اس کا بقیہ حصہ بھی طبع کرانے کی توفیق عطا فرمائے اور اس کو حضرت
الاستاذ قدس سرہ اور مولانا سراج الحق صاحب و جملہ معاونین کے رفع درجات کا سبب بنائے۔

ویرحم اللہ عبد ا قال آمینا

ارشاد احمد عفی عنہ

خادم دارالعلوم کبیر والا

استاذ العلماء، امام الصرف والحق حضرت مولانا عبدالرحمن جامی صاحب زید مجدہم
شیخ الحدیث جامعہ رحیمیہ ملتان و مہتمم جامعہ حفصہ للبنات جھنگ موز مظفر گڑھ

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدہ و نصلی علی رسولہ الکریم

اما بعد! وفاق المدارس العربیہ پاکستان کے دفتر میں ”پرچون کی تفتیش“ کے سلسلہ میں
حاضری ہوئی، صاحبزادہ مکرم مولانا سراج الحق زید مجدہ سے ملاقات ہوئی۔

حضرت نے خوشخبری سنائی کہ حضرت والد گرامی، جامع المعقول والمنقول، مجتہد فی
التدریس مولانا محمد منظور الحق نور اللہ مرقدہ کی تقریر بیضاوی کی پہلی جلد (سورت فاتحہ) کمپوزنگ ہو کر
طباعت کیلئے پریس میں جارہی ہے۔ سن کر دل باغ باغ ہو گیا۔ اللہ رب العزت بہت بہت جزائے
خیر عطا فرمائے حضرت اقدس کے علمی جانشین صاحبزادہ صاحب زید مجدہ کو، جنہوں نے حضرت رحمۃ
اللہ علیہ کے فرائد و خرائد کو منصفہ شہود پر لا کر اساتذہ اور طلباء پر احسان عظیم فرمایا ہے۔ حضرت الاستاذ
کے تمام تلامذہ اور عقیدت مندوں کی تمنا اور دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ صاحبزادہ صاحب کو مزید ہمت عطا
فرمائیں کہ حضرت اقدس کے علمی جواہر پارے و شہ پارے منظر عام پر لاتے رہیں تاکہ علماء و طلباء
اس علمی خزانہ سے بھرپور استفادہ کر سکیں۔

دعا ہے خداوند قدوس صاحبزادہ معظم کی کاوشوں کو قبول فرما کر ہمارے استاذ جی رحمہ اللہ

تعالیٰ کیلئے صدقہ جاریہ بنائے، آمین ثم آمین۔

کتبہ

عبدالرحمن جامی

مدرس دارالعلوم رحیمیہ ملتان

مدیر جامعہ حفصہ مظفر گڑھ

ولی کامل، پیکر تواضع، استاذ العلماء، امام الصرف و النحو حضرت مولانا محمد حسن صاحب وید مجد ہم

جامعہ مدنیہ لاہور

بسم الله الرحمن الرحيم نحمده و نصلى على رسوله الكريم

اما بعد! اللہ تعالیٰ نے اپنے دین مبین کی حفاظت کا ذمہ خود لیا ہے جیسے ارشاد بانی ہے

إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ

عالم اسباب میں اس کی حفاظت کا یوں انتظام فرمایا کہ ہر دور میں وارثین انبیاء کرام علیہم السلام کی ایک بابرکت جماعت کو چن لیا جو دین مبین کے ہر شعبہ کی خدمت کا فریضہ سرانجام دیتی رہے گی۔ انہی مبارک ہستیوں میں سے ایک عظیم ہستی شیخ المعقول والمقول حضرت العلام مولانا محمد منظور الحق رحمہ اللہ تعالیٰ کی تھی جن سے اللہ تعالیٰ نے تدریس کے میدان میں بہت بڑی خدمت لی۔ مشکل سے مشکل اسباق کو انتہائی سہل انداز میں سمجھانا یہ آپ کا خاص طرہ امتیاز تھا۔ الحمد للہ حضرت اقدس رحمہ اللہ تعالیٰ کے حلقہ درس میں بلا واسطہ فیض یاب ہونے والے روحانی شاگردوں کی ایک بہت بڑی تعداد اطراف عالم میں مہمانان رسول اللہ ﷺ کے نورانی قلوب کو سیراب کر رہی ہے، لیکن دل میں ایک بڑا ارمان تھا کہ وہ حضرات جو حضرت کی خدمت میں براہ راست فیض یاب نہیں ہو سکے وہ حضرت کے فیوض و برکات سے کیسے مستفید ہوں؟

اللہ تعالیٰ نے بڑی مہربانی فرمائی کہ وہ ارمان اور آرزو حضرت کے خلف الرشید، عظیم فرزند ارجمند کے ذریعہ پوری فرمادی جو حضرت کی درسی تقاریر کو بڑی محنت سے مرتب فرما رہے ہیں، الحمد للہ ان کی نیک کاوشوں سے متعدد کتابوں کی تقاریر و شروحات کی شکل میں طالبین کی خدمت میں پہنچ چکی ہیں۔ اب ایک نیا تحفہ، نورانی گلدستہ تقریر بیضاوی کی شکل میں پیش خدمت ہے، اللہ تعالیٰ حضرت کے عظیم بیٹے مولانا سراج الحق دامت فیوضہم کی جملہ نیک مساعی کو اپنی بارگاہ میں قبول فرماوے اور دارین کی مسرتوں سے نوازے، آمین۔

محتاج دعا

محمد حسن عفی عنہ

استاذ العلماء حضرت مولانا محمد اسماعیل صاحب زید مجدہم

استاذ الحدیث دارالعلوم کبیر والا

بسم اللہ الرحمن الرحیم نحمدہ و نصلی علی رسولہ الکریم

اما بعد! رأیت جزءا واحدا من الشرح الذی الفہ الشیخ ابن الشیخ علامہ سراج الحق المسمی بـ "النظر الحاوی فی حل تفسیر البیضاوی" فوجدته لكشف كنوزاته كاملا و بجمیع مخزوناتہ حافلا. فللہ درہ بذل فیہ وسعی سعیه. وجعلہ اللہ تعالیٰ نافعا للمعلمین و المتعلمین، بجاہ سید المرسلین ﷺ.

والسلام

محمد اسماعیل عفی عنہ

۲/ ذی الحجۃ ۱۴۳۰ھ

ولی کامل حضرت مولانا مفتی السید مظہر شاہ صاحب اسعدی دامت برکاتہم العالیہ

خليفة مجاز حضرت مولانا السید اسعد مدنی نور اللہ مرقدہ و مدیر جامعہ سیدنا اسعد بن زرارہ بہاولپور

بسم اللہ الرحمن الرحیم ۵ نحمدہ و نصلی علی رسولہ الکریم

اما بعد! فاعوذ باللہ من الشیطن الرجیم ۵ بسم اللہ الرحمن الرحیم ۵

وانزلنا الیک الذکر لتبین للناس (پارہ 14 سورہ نحل رکوع 6) ہم نے نازل کیا آپ کی طرف ذکر (قرآن) کو تاکہ آپ لوگوں کے سامنے کھول کھول کر بیان کریں۔

کتاب اللہ کے بیان اور تفسیر کا حق امام الائمہ و خاتم الرسل حضرت محمد رسول اللہ ﷺ ہی کو ہے۔ کتاب اللہ کے تفسیری خزانے کی حفاظت کیلئے اللہ تعالیٰ نے ہر دور میں ایسے مفسرین جو امانت و دیانت کی صفات میں نمایاں تھے پیدا فرمائے، بالخصوص اصحاب رسول ﷺ میں آپ ہی کی دعا سے آپ کے چچازاد بھائی حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کو قبول فرمایا۔

اللہ تعالیٰ نے اپنے ایسے ہی نیک بندوں کے ذریعے سے اپنے نبی ﷺ کے بیان کردہ کلمات کو تفسیر بالرائے سے محفوظ فرمایا۔ تفسیر بیضاوی کے مؤلف نے تفسیر بالقرآن وبالحدیث سے استنباط کرتے ہوئے فلسفہ علوم تفسیر کو بیان کیا ہے اور اس طرح کتاب اللہ کے چھپے ہوئے خزانے کو ظاہر فرمایا۔ انکی اس کتاب سے استفادہ کیلئے عربی زبان کی مضبوط استعداد و از حد ضروری تھی کمزور استعداد والے لوگ نفع نہیں اٹھا سکتے تھے۔ اللہ رب العزت نے چودھویں صدی میں کتاب اللہ کی تفسیری خدمات کیلئے اردو زبان میں سب سے پہلے ابناء شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ کو قبول فرمایا، بالخصوص شاہ ولی اللہ کے بیٹے شاہ عبد القادر محدث دہلوی کو اردو زبان میں ترجمہ کیلئے قبول فرمایا جس سے بالخصوص عجمی لوگوں میں اردو زبان والوں کیلئے قرآن کا سمجھنا آسان ہو گیا۔ تقریباً ایک صدی بعد حضرت شیخ الہند مولانا محمود حسن دیوبندیؒ کو اس خدمت کیلئے قبول فرمایا۔ انکے بعد دارالعلوم دیوبند کے مقتدر اساتذہ علوم تفسیر کے ماہر پیدا ہوئے۔

لیکن ان بعد والوں میں سب سے زیادہ تفسیر بیضاوی کی تدریس میں نمایاں شہرت اور مقبولیت حاصل کرنے والے بانی دارالعلوم کبیر والا صدر دارالعلوم حضرت مولانا عبدالحقؒ تھے جو دارالعلوم دیوبند میں تقریباً چھ سال ناظم دارالاقامہ بھی رہے۔ انہی کے علوم کے خزانے کو اپنے سینے میں سمونے والے میرے محبوب استاذ سابق استاذ الحدیث دارالعلوم کبیر والا حضرت مولانا منظور الحق صاحب (جو کہ صدر دارالعلوم کے حقیقی بھتیجے اور تدریس میں تفہیم کے بادشاہ و امام وقت تھے) ان کو تفسیر بیضاوی کی تدریس میں اللہ نے وہی مقام عطا فرمایا جو صدر دارالعلوم کو حاصل تھا۔

اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل سے پندرہویں صدی کا ایک رُبع گزرنے کے بعد انہی کے بیٹے استاذ الحدیث مولانا سراج الحق صاحب سے اپنے والد کی تفسیر بیضاوی کے زمانہ تدریس کی وسیع بکھری و پھیلی ہوئی امانت کو اپنی بساط کے مطابق سا لہا سال محنت کے بعد پوری امانت و دیانت کے ساتھ تحریری شکل میں محفوظ کرا کے چھپوانے کی توفیق دی ہے۔ اللہ تعالیٰ اسے ہر طرح کی قبولیت نصیب فرمائے اور اہل حق کے تمام مدرسین و طلباء کیلئے نفع بخش بنائے (آمین)

سید محمد مظہر اسعدی بانی و مدیر جامعہ سیدنا سعد بن زرارہؒ یونیورسٹی روڈ بہاولپور

حضرت مولانا محمد جعفر صاحب نقشبندی زید مجدہم

استاذ الحدیث معہد الفقیر الاسلامی جھنگ صدر

خليفة مجاز محبوب العلماء والصلحاء حضرت مولانا پیر ذوالفقار صاحب نقشبندی دامت برکاتہم
اللہ رب العزت کا کروڑ ہا شکر ہے کہ محبوب استاذ یم، سراج الصادقین، قدوة المحققین،
مجتہد فی التدریس، جامع المعقول والمنقول حضرت مولانا محمد منظور الحق نور اللہ مرقدہ کی بیضاوی
شریف کے افادات حضرت کے صاحبزادہ کی محنت و کوشش سے منصہ شہود پر آچکے ہیں۔

عرصہ سے یہ تمنا اور آرزو تھی کہ استاذ محترم کی جملہ تقاریر و افادات چھپ کر تمام آفاق و
بلاد میں علماء و طلباء کی علمی پیاس کو بجھائیں۔ الحمد للہ حضرت کے صاحبزادہ مولانا سراج الحق صاحب
مدظلہ استاذ الحدیث دارالعلوم کبیر والا نے اس تمنا کو پورا فرما دیا ہے۔

اللہ تعالیٰ ان کی عمر، عمل، علم اور گھریار میں برکتیں نازل فرمائے اور استاذ محترم کا فیض تا
قیامت جاری و ساری رہے، آمین ثم آمین۔

محمد جعفر نقشبندی

فخر الاماثل حضرت اقدس مولانا ابوالطاهر شمس الحق قمر صاحب دامت برکاتہم العالیہ

مہتمم جامعہ شمسہ طاہر آباد کلکتہ ہندوؤں کبیر والا (خانوال)

ومولانا قاری افتخار الحق صاحب شاہد

نائب مہتمم جامعہ شمسہ طاہر آباد کلکتہ ہندوؤں کبیر والا (خانوال)

بسم اللہ الرحمن الرحیم ۝ نحمدہ و نصلی علی رسولہ الکریم

حضرت والد بزرگوار شیخ المعقول والمنقول سابق مہتمم و استاذ الحدیث دارالعلوم عید گاہ
کبیر والا مولانا محمد منظور الحق نور اللہ مرقدہ اپنے دور میں تدریس کے شہنشاہ تھے، جس موضوع کو بھی
انہوں نے پڑھایا اس کا حق ادا کر دیا، یوں محسوس ہوتا تھا کہ وہ اس موضوع کے امام ہیں۔ صرف، نحو،
منطق، تفسیر، کتب فنون اور کتب حدیث خصوصاً مسلم شریف غرضیکہ جو بھی کتاب پڑھائی اس میں

مزید تشریح و توضیح مشکل تھی اس لئے ان کو اپنے دور میں خاتم المدرسین کہا جانے لگا۔ بڑے بڑے اساتذہ بھی حضرت والد صاحب کی قلمی تقریروں سے استفادہ کرتے تھے۔

برادریم مولانا سراج الحق سلمہ جو حضرت والد صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے علمی وارث ہیں اور دارالعلوم کبیر والا میں عرصہ ۲۰ سال سے پڑھا رہے ہیں انہوں نے فرض کفایہ ادا کرتے ہوئے ہم سب بھائیوں کی طرف سے حضرت والد صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی قلمی تقریروں کو طبع کرانے کا قصد کیا ہے، اللہ تعالیٰ ان کو کامیاب فرمائے۔

قبل ازیں شرح تہذیب کی شرح ”سراج التہذیب“، ”سراج المنطق“ (شرح اردو ایسا غوجی) اور ”تحفۃ المنظور“ (شرح اردو مرقات) شائع ہو کر اہل علم حضرات کے ہاں بہت زیادہ پذیرائی حاصل کر چکی ہے اب علم تفسیر کی مشہور کتاب تفسیر بیضاوی شریف کی شرح ”المنظر الحاوی“ کے نام سے شائع ہو رہی ہے۔ ان شاء اللہ اس کے بعد مزید حضرت والا کے قلمی شہ پاروں کو عنقریب حسب وسائل زیور طبع سے آراستہ کرایا جائے گا۔

دلی دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ ان شروحات کو بھی معلمین اور طلباء کیلئے نافع بنائے اور حضرت والد صاحب رحمۃ اللہ علیہ اور برادریم سراج الحق صاحب کیلئے انہیں ذخیرہ آخرت بنائے۔ آمین!

ابوالطاہر شمس الحق قمر

مہتمم جامعہ شمس کبیر والا

افتخار الحق شاہد



حضرت مولانا محمد مرسلین صاحب

استاذ الحدیث جامعہ التحسین و خطیب جامع مسجد القریش شیر شاہ روڈ ملتان

الحمد لله والصلوة على اهلها اما بعد!

استاذ محترم فضیلۃ الشیخ حضرت اقدس مولانا سراج الحق صاحب دامت برکاتہم کا شمار پاکستان کی عظیم دینی درس گاہ دارالعلوم عید گاہ کبیر والا کے قائل فخر اور مایہ ناز اساتذہ میں ہوتا ہے۔ آپ سادہ پوش و سادہ دل ہیں مگر علم و فضل، تدبیر و تنہیم کا یہ عالم ہے کہ مشکل سے مشکل فن اور پیچیدہ سے پیچیدہ مسئلہ آپ کے اعجاز بیان کے سامنے پانی بن جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے تنہیم و تبیین کی جو صلاحیت آپ کی ہر وقت شخصیت میں ودیعت فرمائی ہے وہ کم ہی مدرسین میں پائی جاتی ہے۔ علمی اور دینی مکتوں میں آپ کی شہرت بوئے گل کی طرح پھیلی ہوئی ہے۔ استاذ محترم نے بندہ حقیر پر تفسیر کو العطر الحاوینی فی حل تفسیر البیضاوی کے بارے میں اپنی ناقص رائے کے اظہار کا حکم فرمایا۔ بندہ سمجھتا ہے کہ یہ استاذ محترم کی ذرہ نوازی ہے ورنہ..... کہاں بندہ ناچیز اور کہاں بکھیرا گل..... کہ مجتہد فی الحدیث کے افادات پر اپنی رائے کا اظہار کر سکے..... بندہ نے تو استاذ محترم سے اسباق پڑھے ہیں اور مجتہد فی الحدیث کے مشہور تفسیر کی تو صرف مدحت و شہرت ہی سنی ہے ان کی رخصت شان اور علو مقام کا اعجاز اس بات سے لگایا جاتا ہے استاذ محترم حضرت اقدس مفتی عبدالقادر صاحب استاذ محترم حضرت اقدس مفتی محمد انور صاحب اور استاذ محترم حضرت اقدس مولانا ارشاد احمد صاحب دامت برکاتہم، استاذ محترم حضرت اقدس مولانا عبدالرحمن جانی صاحب دامت برکاتہم جیسے جہاں العظماء و عظیم الشان لوگ ان کے مدح و سراہ ہیں۔

حضرات اساتذہ کی بیان کردہ صفات عظیمہ کا کس استاذ محترم مولانا سراج الحق صاحب میں بھی نظر آتا ہے اور استاذ محترم الاولاد سر لایہ کے صدق کامل اور علمی جانشین ہیں۔ استاذ محترم نے فقہ العطر الحاوینی فی حل تفسیر البیضاوی مرحب کر کے علماء و طلباء پر احسان عظیم فرمایا ہے۔ اللہ تعالیٰ استاذ محترم کی محنت شاقہ کو قبولیت تامہ عطا فرمائے اور مستقبل کے نیک ارادوں کو پایہ تکمیل تک پہنچائے۔ آمین بجاہ بنی المرسلین۔

ذکا کو

محمد مرسلین

استاذ جامعہ التحسین شیر شاہ روڈ ملتان

مختصر تذکرہ

ولی کامل، مجتہد فی التدریس حضرت مولانا محمد منظور الحق نور اللہ مرقدہ

سابق استاذ الحدیث و مہتمم دارالعلوم کبیر والا

نام و نسب: محمد منظور الحق بن نور الحق بن احمد دین بن محمد امین بن محمد اسلام بن ممدوح بن اللہ و سایا بن درگا ہی۔ درگا ہی کے نیچے تمام اجداد اپنے اپنے وقت کے بڑے علماء میں سے تھے۔
آپ کی قوم ”وانگھے فقیر“ ہے اسکا مطلب ہے انوکھے بزرگ، کیونکہ آپ کے خاندان کے اکثر افراد اولیاء اللہ اور بزرگ ترین ہستیاں تھیں۔

تعلیم: ابتدائی تعلیم اپنے والد صاحب حضرت مولانا نور الحق نور اللہ مرقدہ سے حاصل کی، بعد ازاں اپنے چچا حضرت مولانا عبد الخالق نور اللہ مرقدہ سے کئی کتب پڑھیں، موقوف علیہ اور دورہ حدیث دارالعلوم دیوبند سے کیا۔ آپ کے اساتذہ کرام میں حضرت مولانا حسین احمد مدنی، حضرت مولانا علامہ محمد انور شاہ کشمیری، حضرت مولانا محمد ابراہیم بلیاوی، حضرت مولانا مفتی محمد شفیع، حضرت مولانا سید اصغر حسین رحمہم اللہ تعالیٰ جیسے علم کے کوہ گراں شامل ہیں۔

تدریس: دارالعلوم دیوبند سے فراغت کے بعد کچھ عرصہ مدرسہ ریاض الاسلام نگھیانہ شہر جھنگ اور مدرسہ عربیہ محمدیہ نرہال میں تدریس کی، اس کے بعد اپنے چچا مولانا عبد الخالق نور اللہ مرقدہ کے دارالعلوم کبیر والا کی بنیاد رکھنے کے بعد یہاں مدرس ہوئے اور تازہ ندگی دارالعلوم سے وابستہ رہے۔

آپ مجتہد فی التدریس تھے، چٹکیوں میں بات سمجھاتے، باحوالہ بات کرنے کی عادت تھی، طالب علموں کے سوالات پر انتہائی خوش ہوتے اور باحوالہ مکمل تشفی فرماتے، مشکل سے مشکل بات کو تمہیدی مقدمات کے ذریعے بالکل آسان بنادیتے، تقطیع عبارت اور اغراض مصنف کو بیان کرنا آپ کا خصوصی شعار تھا۔ ادب و سلیقہ ان کی گھٹی میں پڑا ہوا تھا، صرف و نحو ان کی لوندیاں اور منطق

ان کی کنیز تھی، حدیث کا درس دیتے تو علم کا ایک بحر بے کراں موجیں مارتا، ہر بات دل سے نکلتی اور دل پر اثر کرتی تھی۔

بحیثیت مہتمم دارالعلوم کبیر والا:- دارالعلوم کبیر والا کی بنیاد آپ کے چچا حضرت مولانا عبد الحلق رحمۃ اللہ علیہ مدرس دارالعلوم دیوبند نے ۱۹۵۲ء میں رکھی۔ اپنی علمی و انتظامی صلاحیتوں کو بروئے کار لاتے ہوئے ادارہ کو ایک مقام عطا کیا، حضرت مرحوم کی شادی نہ تھی، انہوں نے اپنے دونوں بھتیجیوں حضرت مولانا محمد منظور الحق اور حضرت مولانا ظہور الحق رحمہما اللہ تعالیٰ کو اپنا بیٹا بنایا اور ادارہ کی نشوونما میں اپنے ساتھ رکھا۔

حضرت مولانا عبد الحلق رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنی زندگی ہی میں مولانا منظور الحق رحمہ اللہ تعالیٰ کو اپنا جانشین بنادیا، وہ نائب مہتمم اور ناظم کے طور پر ان کی زندگی میں کام کرتے رہے اور تادم وفات نائب رہے، پھر ان کی وفات کے بعد اہتمام ان کے سپرد ہوا۔ اپنے آٹھ سالہ دور اہتمام میں ادارہ کی وہ خدمات سرانجام دیں اور تعلیمی میدان میں وہ ترقی دی کہ اس کے اثرات آج تک بحمد اللہ موجود ہیں، ادارہ کو بام عروج تک پہنچایا، اپنی پیشہ وارانہ صلاحیتوں کی بنا پر دارالعلوم میں وہ تدریسی نظام جاری فرمایا جس سے بڑے بڑے مدرس و محدث پیدا ہوئے۔ دارالعلوم کا یہی وہ اساسی دور تھا جس کی وجہ سے آج تک دنیا میں دارالعلوم کا نام روشن ہے۔

حضرت کے اخلاص اور للہیت کی عظیم نظیر اور دارالعلوم کیلئے سب کچھ قربان کرنے کے جذبے کی مثال یہ ہے کہ جب دارالعلوم کبیر والا میں قائم سکول گورنمنٹ نے اپنی تحویل میں لئے جس سے دارالعلوم کا ایک وسیع رقبہ حکومت کی تحویل میں چلا گیا تو حضرت والا جن کو دارالعلوم کے مفاد کا جنون تھا انہوں نے راتوں رات مسجد کے ہال والی جگہ اور مدرسۃ البنات کی دو کنال جگہ پر قبضہ کیا، کیونکہ وہ سمجھتے تھے کہ یہ دونوں چیزیں دارالعلوم کی شدید ضرورت ہیں۔ بعد میں جب چند شر پسند عناصر نے اس قبضہ کو ختم کرنا چاہا تو حضرت والا نے ایثار کی عظیم مثال پیش کی، دارالعلوم کی خاطر اس قبضہ کو پکا کرنے کیلئے اہتمام حضرت مولانا علی محمد صاحب رحمۃ اللہ علیہ جو کہ اس وقت مدرس تھے ان

کے سپرد کر دیا تاکہ شریعت و عناصر کی توجہ بٹائی جاسکے اور دارالعلوم کی جائیداد پر آنچ نہ آنے پائے۔

مشہور تلامذہ :- حضرت مولانا مفتی عبدالقادر صاحب نور اللہ مرقدہ سابق شیخ الحدیث و مفتی دارالعلوم کبیر والا، حضرت مولانا ارشاد احمد زید مجدہ شیخ الحدیث و مہتمم دارالعلوم کبیر والا، حضرت مولانا محمد انور اکاڑی صاحب زید مجدہ رئیس شعبۃ الدعوة والا ارشاد جامعہ خیر المدارس ملتان، حضرت مولانا ظفر احمد قاسم زید مجدہ مہتمم جامعہ خالد بن ولید و ہاڑی، حضرت مولانا محمد اشرف شاد قدس سرہ سابق مہتمم جامعہ اشرفیہ مان کوٹ، حضرت مولانا سید عبدالحمید ندیم زید مجدہ، حضرت مولانا حق نواز جھنگوی شہید نور اللہ مرقدہ، حضرت مولانا محمد نواز زید مجدہ مہتمم جامعہ حنفیہ قادریہ صادق آباد ملتان، حضرت مولانا جاوید شاہ زید مجدہ وغیرہ، حضرت مولانا محمد امین صاحب استاذ الحدیث جامعہ خالد بن ولید و ہاڑی وغیرہ۔ نیز ان کے علاوہ اندرون ملک اور بیرون ملک تمام بڑے اور چھوٹے مدارس میں حضرت والا کے بالواسطہ یا بلا واسطہ شاگرد اپنی خدمات سرانجام دے رہے ہیں۔

مختصراً حضرت والا خوب صورت انسان، متدین و متشرع شخصیت، نامور عالم دین، پاک سیرت، باہمت، درمند، وسیع النظر، حلیم الطبع، کریم النفس، قناعت پسند، منکسر المزاج، بردبار، ملنسار، عالی ظرف، استاد کامل، مہمان نواز اور انتظامی صلاحیتوں سے مکمل آگاہی رکھنے والے تھے۔

وفات :- ۱۱/ رمضان المبارک بعد از نماز عصر بیماری کا شدید حملہ ہوا، مغرب کی نماز باقاعدہ ادا کی، نماز کے بعد انگلیوں پر تسبیحات پڑھ رہے تھے، انہیں تسبیحات کے دوران غشی کا حملہ ہوا اور وہی جان لیوا ثابت ہوا۔ بروز منگل ۱۲/ رمضان المبارک ۱۴۰۴ھ بمطابق ۱۲ جون ۱۹۸۴ء سر پہ اس دنیائے فانی کو چھوڑ کر اپنے خالق حقیقی سے جا ملے۔ آپ احاطہ دارالعلوم میں اپنے چچا کے پہلو میں دفن ہوئے، خداوند عالم ان دونوں اور جملہ اکابرین و اسلاف کی قبروں پر کروڑوں رحمتیں برسائے۔



عرض مرتب

الْحَمْدُ لِأَهْلِهِ وَالصَّلَاةُ لِأَهْلِهَا، أَمَّا بَعْدُ !

علم تفسیر کی جلالت شان، رفعت و عظمت ایک بدیہی چیز ہے۔ صدیوں سے یہ علم مختلف صورتوں میں علماء کا مخدوم رہا ہے اور ان شاء اللہ تاقیامت رہے گا۔

بیضاوی شریف علم تفسیر پر نایفہ روزگار تصنیف ہونے کے ساتھ ساتھ ایک عرصہ سے داخل نصاب اور زیر تدریس ہے۔ حضرت والد محترم علامہ مولانا محمد منظور الحق نور اللہ مرقدہ جن کو تدریس کا بادشاہ، مجتہد فی التدریس اور جامع المعقول والمقول جیسے وقیع القاب سے یاد کیا جاتا ہے۔ ویسے تو جس فن کی جو کتاب بھی پڑھاتے گویا طالب علموں کو گھول کر پلا دیتے، لیکن چند کتب جن کی تدریس میں وہ بہت زیادہ مشہور تھے ان میں بیضاوی شریف کو خاص مقام حاصل ہے۔ حضرت والد مکرم نے سالہا سال اس کتاب کی تدریس فرمائی اور کئی حضرات تلامذہ نے درسی تقریر کا پیوں میں لکھی اور برسہا برس اس کا پی کی میسوں مرتبہ فوٹو سٹٹ کروا کر مختلف حضرات اس سے استفادہ کرتے رہے۔

یہ درسی تقریر اپنی مثال آپ ہے، کیونکہ تقطیع عبارت، اغراض مصنف کی پوری وضاحت، اور مسئلہ کو مہمہ کر کے سہل ترین انداز میں پیش کرنا آپ کا طرہ امتیاز تھا جس سے بات اوقعی النفس ہو جاتی ہے۔

لیکن یہ تقریر تاہنوز اویہ خفا میں تھی، کئی دفعہ دل میں داعیہ پیدا ہوا کہ اہل علم اور اس تقریر بیضاوی کے درمیان حجابات اٹھا دیئے جائیں تاکہ علماء اس سے استفادہ کر کے خوب در خوب علمی سیرابی حاصل کریں، اس ارادہ سے کام کا آغاز کیا اور اشتہار بھی دیا لیکن بعض ناگریز وجوہات کی بنا پر تاخیر در تاخیر ہوتی گئی، اُدھر حضرت کے تلامذہ و متعلقین کا اصرار بھی بھرپور انداز میں بڑھتا گیا اب ”مالا یدرک کلمہ لا یتدرک کلمہ“ کو پیش نظر رکھتے ہوئے بندہ سورۃ الفاتحہ کی تقریر مرتب کر کے پہلی جلد طبع کرانے کی سعادت حاصل کر رہا ہے

اس سے پہلے بندہ شرح تہذیب، ایسا غوجی اور مرقات کی حضرت والا کی درسی تقاریر

”سراج المتہذیب“، ”سراج المنطق“ اور ”تحفۃ المنظر“ کے نام سے شائع کر چکا ہے اور اب تفسیر بیضاوی کی درسی تقریر ”المنظر الحاوی“ آپ کے سامنے پیش کرنے کی سعادت حاصل کر رہا ہے۔

شرح کو کامل، مفید اور نفع مند بنانے کے لئے امین عبارت بمع اعراب اور ترجمہ کا بھی اضافہ کیا گیا ہے تاکہ اس شرح کا مطالعہ کرنے والا کتاب کا محتاج نہ ہو۔

انظہار تشکر! بندہ ان تمام حضرات کا انتہائی ممنون ہے جنہوں نے اس شرح کی تیاری میں کسی بھی درجہ میں بندہ کے ساتھ تعاون کیا خصوصاً حضرت مولانا محمد امین صاحب استاذ الحدیث جامعہ خالد بن ولید دہاڑی، مولانا محمد حسنین الوالی مدرس دارالعلوم کبیر والا اور مولوی عمران طارق کا بندہ انتہائی ممنون ہے جنہوں نے اس شرح کی کمپوزنگ تصحیح میں بندہ کا بھرپور ساتھ دیا۔

اور یہ کلمات نامکمل رہیں گے اگر بندہ حضرت مولانا محمد جعفر صاحب نقشبندی زید مجدہم استاذ الحدیث معہد الفقیر الاسلامی جھنگ صدر خلیفہ مجاز حضرت مولانا پیر ذوالفقار صاحب نقشبندی دامت برکاتہم اور ان کے واسطے سے محترم راحت علی صاحب آف کینیڈا، اور عزیز بنی حضرت مولانا محمد مرسلین صاحب شیخ الحدیث جلعۃ الحسنین ملتان کا ذکر نہ کرے کیونکہ دنیاوی اسباب کے تحت اگر ان حضرات کا بندہ کے ساتھ تعاون شامل حال نہ ہوتا تو شاید اس شرح کی مزید کئی سالوں تک چھپنے کی نوبت نہ آسکتی۔

آخر میں اس کتاب سے استفادہ کرنے والوں سے استدعاء ہے کہ اگر وہ اسمیں کوئی خوبی دیکھیں تو حضرت والد گرامی اور اس تہی مایہ و بے بضاعت بندہ کو اپنی دعوات صالحہ میں یاد رکھیں۔

آخر میں اس شرح کا مطالعہ کرنے والے معتمین و طلباء سے درخواست ہے کہ اس میں بندہ سے یقیناً غلطیاں رہ گئی ہوں گی، دوران مطالعہ ان پر مطلع ہونے کے بعد بندہ کو آگاہ فرما کر ضرور ممنون فرمائیں تاکہ آئندہ ایڈیشن میں ان کی تصحیح ہو سکے۔ اللہ رب العزت سے دعا ہے کہ اس کتاب کو قبولیت عامہ عطا فرمائے اور حضرت والد ماجد، بندہ اور دیگر معاونین کیلئے ذخیرہ آخرت اور نجات کا ذریعہ بنائے، آمین۔ ابوالاحشام سراج الحق عفی عنہ

استاذ الحدیث دارالعلوم کبیر والا (خانیوال) ۷ محرم الحرام ۱۴۳۱ھ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ہر فن کو شروع کرنے سے پہلے عند المتقدمین آٹھ چیزیں اور عند المتأخرین تین چیزیں جاننا ضروری ہیں۔

(۱) تعریف فن: تاکہ طلب مجہول مطلق لازم نہ آئے (۲) موضوع فن: تاکہ امتیاز عن العلوم الباقیہ حاصل ہو (۳) غرض و غایت فن: تاکہ طلب عبث لازم نہ آئے۔

یہ فن تفسیر ہے یہاں بھی متقدمین کے مذہب کے مطابق آٹھ چیزوں کا مختصراً ذکر کیا جاتا ہے۔

(۱) تعریف فن (۲) موضوع فن (۳) غرض و غایت فن (۴) حکم علم تفسیر (۵) ضرورت علم تفسیر (۶) شرافت و مرتبہ علم تفسیر (۷) مابہ الاستمداد (ذرائع تفسیر) (۸) حالات مصنف۔

(۱) تعریف: تفسیر کے مقابلے میں دو لفظ بولے جاتے ہیں تاویل اور تحریف۔ ان تینوں کی مختصر وضاحت کی جاتی ہے۔

(۱) تفسیر لغوی معنی: لغت کے لحاظ سے اسکے مادہ اشتقاق میں اختلاف ہے بعض حضرات کے ہاں اپنے موجودہ اور اصلی مادہ فُسْر سے مشتق ہے جس کا معنی اظہار و ابانتہ ہے اور بعض حضرات کے ہاں اس کا اصلی مادہ سفر ہے اس میں قلب مکانی ہے اس کا معنی بھی اظہار و ابانتہ ہی ہے جیسا کہ حدیث شریف اَسْفِرُوا بِالْفَجْرِ فَانْهَ اعْظَمَ لِلْأَجْرِ مِثْلَ اسفار ابانتہ کے معنی میں مستعمل ہے۔

نکتہ: سَفَر (سکون الفاء) مسافر کی جمع ہے کما فی الحدیث اتموا اصلوتکم فانا قوم سفر۔ مسافر کو بھی مسافر اس لئے کہا جاتا ہے کہ سفر میں اظہار اخلاق ہوتا ہے اور سَفَر (بالفتح) کا معنی اظہار و ابانتہ ہے۔

فائدہ:- اس میں اختلاف ہے کہ معنی لغوی واصطلاحی میں مابہ الاشتراک ضروری ہے یا نہیں۔ امام راغب اصفہانی کے نزدیک بین المعنیین مابہ الاشتراک واجب ہے لیکن دوسرے حضرات کے نزدیک مابہ الاشتراک کوئی ضروری چیز نہیں ہے۔

فائدہ:- یہاں جو تفسیر کا مادہ اشتقاق مفسر نکال کر قلب مکانی کا قول کیا گیا ہے یہ ضعیف ہے کیونکہ قلب مکانی شاذ ہے اور کسی ضرورت شدیدہ کے تحت ہوتی ہے اور اس مقام میں کوئی ضرورت شدیدہ معلوم نہیں ہوتی، لیکن صاحب علم الصیغہ نے کہا ہے کہ قلب مکانی شاذ نہیں بلکہ قانوناً ہے اور حوالہ قل، خذ کا دیا ہے اور ضرورت شدیدہ یہ بیان کی ہے کہ موافقۃ بالقرآن ہو جائے کیونکہ قرآن مجید میں ایسے الفاظ موجود ہیں جن میں قلب مکانی ہے کما فی قوله تعالیٰ علی شفا جرف ہار فانہار الآت یہاں ہار کا اصل مادہ اشتقاق ہو راجوف واوی ہے قلب مکانی کر کے جوار والا قانون لگایا گیا ہے۔

اصطلاحی معنی:- اس کی اصطلاحی تعریف میں مختلف اقوال ہیں جن کا استیعاب مشکل ہے مختصر طور پر فقط چار اقوال کو پیش کیا جاتا ہے۔

قول (۱):- التفسیر هو علم باحث عن معنی نظم القرآن بقدر الطاقة البشرية وبحسب ماتقتضیہ القواعد العربیة۔

قول (۲):- یہ قول علامہ محمود آلوسی کا ہے التفسیر هو علم یبحث فیہ عن نطق الفاظ القرآن واحکامہا الافرادیة والترکیبیة التي تحمل علیہا التریب۔ اس تعریف کے ذریعہ سے قرآن مختلف بھی داخل ہو جائیں گی۔

قول (۳):- یہ قول علامہ تفتازانی کا ہے هو علم باحث عن اصول کلام اللہ من حیث الدلالة علی مراد اللہ تعالیٰ

قول (۴):۔ یہ قول سلمان جمل سے منقول ہے اور یہی مختار عند المفسرین ہے ہو علم

یبحث فیہ عن احوال القرآن من حیث انه يدل على مراد الله بقدر الطاقة البشرية وبحسب ما تقتضيه القواعد العربية .

(۲) تاویل: لغوی معنی:۔ ال یشول مجرد کا معنی ہے رجوع کرنا اور تاویل باب تفعل کا مصدر ہے بمعنی ارجاع، رجوع کروانا اور لو نانا۔
اصطلاحی معنی:۔ اس میں بھی کئی اقوال ہیں۔

قول (۱):۔ امام ابو عبیدہ کے ہاں التفسیر و التاویل ہما مترادفان اس اعتبار سے تاویل پر بعینہ تفسیر والی تعریفات اربعہ کا انطباق ہو جائے گا۔

قول (۲):۔ یہ امام راغب اصفہانی کا ہے التفسیر يستعمل فی الالفاظ و التاویل يستعمل فی المعانی۔ بعنوان دیگر التفسیر يستعمل فی المفردات و التاویل يستعمل فی المركبات۔ اس وقت تاویل و تفسیر میں تباین ہوگا۔

قول (۳):۔ یہ امام ابو منصور ماتریدی سے منقول ہے اور عند المفسرین مختار بھی یہی ہے التفسیر القطع بان مراد الله تعالى هكذا و التاویل ليس فيه القطع۔ بعنوان دیگر التفسیر يستعمل فی الرواية و التاویل يستعمل فی الدراية

اس سے معلوم ہوا کہ تفاسیر کی کتب میں سے بیضاوی و جلالین وغیرہ پر تفسیر کا اطلاق مجازی ہوتا ہے اور ابن کثیر، ابن جریر وغیرہ پر تفسیر کا اطلاق حقیقی ہے، اسی لئے قاضی بیضاوی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنی مصنف کا نام تفسیر رکھنے کی بجائے انوار التنزیل و اسرار التاویل رکھا ہے۔

قول (۴):۔ التفسیر يستعمل فی الكتب الالهية و غیرہا و التاویل يستعمل فی الكتب الالهية خاصة۔ اس معنی کے اعتبار سے دونوں میں نسبت عموم و خصوص مطلق کی ہے۔

(۳) تحریف: لغوی معنی:۔ تحریف الکلام عن موضعه ای تغیرہ (کما فی مختار الصحاح) یعنی کلام کو بدل دینا۔

اصطلاحی معنی:۔ بیان مراد اللہ تعالیٰ بحسب خلاف ما تقتضیہ القواعد العربیہ یعنی قواعد عربیہ کے خلاف اپنی منگھڑت رائے بیان کر کے اس کو باری تعالیٰ کی طرف منسوب کرنے کو تحریف کہتے ہیں۔ بعنوان دیگر تفسیر بالرائے کو تحریف کہتے ہیں۔ پھر یہ ایک مفصل مسئلہ ہے کہ تفسیر بالرائے جو مخالف قواعد عربیہ ہو وہ کفر ہے۔

(۲) موضوع علم تفسیر:۔ علم کا موضوع وہ ہوتا ہے جس کے عوارض ذاتیہ سے اس علم میں بحث کی جائے اور فن تفسیر کے عوارض ذاتیہ مرادات الہی ہیں، لہذا موضوع فن تفسیر کلام اللہ ٹھہرا۔

(۳) غرض و غایت علم تفسیر:۔ تحصیل سعادة الدارين لیکن یہ غرض و غایت چند وسائل سے ہے کیونکہ سعادت دارین حاصل ہوتی ہے الاعتصام بالعروة الوثقی سے اور الاعتصام بالعروة الوثقی حاصل ہوتا ہے علم بالا احکام الشرعیہ سے اور علم بالا احکام الشرعیہ موقوف ہے فہم قرآن پر اور فہم قرآن موقوف ہے فن تفسیر پر، لہذا چند وسائل سے فن تفسیر کی غرض سعادت دارین ٹھہری۔ پھر دارین سے دنیا و آخرت دونوں مراد ہیں اور حقیقت بھی یہی ہے کہ سعادت اخروی تو یقینی ہے ہی علوم دینیہ سے سعادت دنیوی بھی حاصل ہوتی ہے، چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے من عمل صلیحاً من ذکر او انشی و هو مؤمن فلنحییہ حیاة طیبہ (الایة) اور مشاہدات سے ثابت ہے کہ جتنا اطمینان قلبی علماء، فقہاء اور صوفیاء کرام کی جماعت کو حاصل ہے اتنا دنیاوی بادشاہوں کو بھی حاصل نہیں ہے، قول باری تعالیٰ الا بذکر اللہ تطمئن القلوب حق ہے۔

(۴) حکم علم تفسیر:۔ قرآن مجید اور تمام کتب سماویہ پر اجمالاً ایمان لانا فرض عین ہے اور خصوصاً قرآن کریم پر اس حیثیت سے کہ ہم قرآن مجید پر عمل کرنے کے مکلف ہیں، تفصیلاً ایمان لانا فرض

کفایہ ہے کیونکہ ایمان لانا علم کی فرع ہے اگر تفصیلاً ایمان لانا فرض عین ہو تو پھر اس کا مکمل علم حاصل کرنا بھی فرض عین ہو جائے گا حالانکہ اپنی ضرورت کے مطابق علم دین حاصل کرنا فرض عین ہے تفصیلی دین کا علم حاصل کرنا فرض کفایہ ہے۔

(۵) ضرورت علم تفسیر:۔ فن تفسیر کی ضرورت اظہر من الشمس ہے کیونکہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم جو کہ مشکوٰۃ نبوت سے بلا واسطہ فیض یافتہ تھے ان کو بھی بسا اوقات آیات قرآنی کے متعلق نبی کریم ﷺ سے سوالات کرنے پڑتے تھے جیسا کہ آیت حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ الْخ. پر حضرت عدی بن حاتم کا واقعہ مشہور ہے، تو ہمیں بطریق اولیٰ قرآن مجید کو سمجھنے کیلئے فن تفسیر کی ضرورت ہے۔

حضرت عدی ابن حاتم سے روایت ہے کہ جب آیت حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ نازل ہوئی تو میں نے ایک سیاہ دھاگہ اور ایک سفید دھاگہ لیا اور دونوں کو اپنے نکیہ کے نیچے رکھ لیا اور دونوں کو دیکھتا رہا، رات کی تاریکی میں دونوں میں کچھ فرق معلوم نہ ہوا۔ صبح کو حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور واقعہ عرض کیا۔ آپ ﷺ یہ واقعہ سن کر ہنس پڑے اور یہ فرمایا انت لعربض للقفأ (مطلب یہ ہے کہ تو کم عقل ہے) یہاں تو دن کی سفیدی اور رات کی سیاہی مراد ہے۔ (معارف القرآن کاندھلوی)

(۶) شرافت و مرتبہ فن تفسیر:۔ علم تفسیر علوم دینیہ کا رئیس اور اشرف العلوم ہے اس لئے کہ کسی علم کی شرافت اس کی معلومات سے ہوتی ہے اور علم تفسیر کی معلومات مراد خداوندی ہے جو سب سے اعلیٰ و افضل ہے، جب علم تفسیر کی معلومات سب سے اعلیٰ و افضل ہوئیں تو علم تفسیر بھی سب سے افضل ہوا۔

نیز کسی فن کی شرافت چار چیزوں کی وجہ سے ہوتی ہے۔ (۱) شرافت موضوع (۲) شرافت غرض و غایت (۳) شرافت مسائل و احکام (۴) شدت احتیاج۔ اور فن تفسیر ایسا

فن ہے جس میں یہ چاروں چیزیں پائی جاتی ہیں۔ اس کا موضوع کلام اللہ ہے جو صفت اللہ ہے اور صفت اللہ تمام صفات سے اشرف و برتر ہے لہذا موضوع بھی اشرف الموضوعات ہوا۔ اسی طرح غرض و غایت سعادت دارین بھی تمام اغراض ماسوا سے اشرف ہے۔ اور مسائل و احکام بھی مراد اللہ ہونے کی وجہ سے اشرف ہوں گے اور شدت احتیاج تو پہلے بیان کی جا چکی ہے، لہذا فن تفسیر اشرف الفنون ہوا کیونکہ اس کی چاروں چیزیں اشرف ہیں۔

فائدہ :- اس میں اختلاف ہے کہ علم تفسیر افضل ہے یا علم حدیث، دونوں طرح کے اقوال ہیں۔ جن کا خیال ہے کہ فن تفسیر افضل ہے وہ یہ دلیل دیتے ہیں کہ فن تفسیر کا تعلق کلام اللہ سے ہے جو صفت اللہ ہے اور ذات باری تعالیٰ کی طرح صفت باری تعالیٰ بھی قدیم ہے اور جو چیز متعلق قدیم ہو وہ افضل ہوتی ہے جبکہ علم حدیث کا تعلق رسول کریم ﷺ سے ہے جو ذات فانی ہے اس کا متعلق بھی فانی ہوگا لہذا فن تفسیر افضل ہوا

اور علم حدیث کو افضل قرار دینے والے گروہ دلیل یہ دیتے ہیں کہ علم تفسیر کا تعلق کلام لفظی سے ہے جو کہ مخلوق ہے اور فن حدیث کا تعلق نبی کریم ﷺ سے ہے جو مخلوق تو ہیں لیکن اشرف المخلوقات ہیں، تو جس چیز کا تعلق اشرف المخلوقات سے ہو وہ افضل ہوگی۔

(۷) ماہ الاستمداد :- وہ ذرائع جن سے ہم قرآن کریم کی تفسیر کر سکتے ہیں ان کو ماہ الاستمداد یا ماخذ تفسیر کہتے ہیں۔

قرآنی آیات دو قسم کی ہیں ایک وہ جو اتنی صاف اور واضح ہیں کہ جو بھی عربی زبان جاننے والا ان کو پڑھے گا فوراً ان کا مطلب سمجھ لے گا، ایسی آیات کی تفسیر میں اختلاف رائے نہیں پایا جاتا، یہ آیات فقط لغت عربی پر عبور اور عقل سلیم سے سمجھ میں آ جاتی ہیں۔

دوسری قسم کی وہ آیات ہیں جن میں کوئی ابہام یا قابل تشریح بات پائی جاتی ہے، ان کو سمجھنے کیلئے ان کا پورا پس منظر جاننا ضروری ہوتا ہے یا ان سے دقیق قانونی مسائل یا گہرے اسرار و معارف

مستطب ہوتے ہیں ایسی آیات کی تشریح کیلئے فقط زبان دانی کافی نہیں بلکہ اس کیلئے بہت سے علوم کی ضرورت ہوتی ہے۔ اسی قسم کی آیات کی تفسیر کیلئے بالترتیب چھ تفسیری مآخذ ہیں۔

(۱) قرآن کریم: یعنی اولاً قرآن کریم کی تفسیر خود قرآن کریم سے کی جائے گی، جیسے سورۃ فاتحہ میں جملہ ہے صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ۔ اب یہاں یہ واضح نہیں کہ انعام یافتہ بندے کون سے ہیں تو دوسری آیت میں ان کو واضح طور پر متعین کر دیا گیا ہے، ارشاد باری تعالیٰ ہے:

فَأُولَٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصَّالِحِينَ وَالشَّاهِدِينَ
وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَٰئِكَ رَفِيقًا

(۲) احادیث نبویہ: آپ ﷺ کی بعثت کا چونکہ مقصد ہی قرآن کریم کی اپنے قول و فعل کے ساتھ مکمل تشریح کرنا ہے اسلئے دوسرے تفسیری مآخذ احادیث رسول اللہ ﷺ ہیں۔

(۳) اقوال صحابہ: صحابہ کرامؓ نے قرآن کریم کی تعلیم براہ راست حضور ﷺ سے حاصل کی تھی اس لئے احادیث نبویہ کے بعد سب سے زیادہ مستند قول تفسیر میں صحابہ کرامؓ کا ہے۔ البتہ اگر کسی آیت کی تفسیر میں صحابہ کرامؓ کا اختلاف ہو تو بعد کے مفسرین دوسرے دلائل کی روشنی میں کسی ایک تفسیر کو ترجیح دیتے ہیں۔

(۴) اقوال تابعین: تابعینؓ کے اقوال بھی علم تفسیر میں بڑی اہمیت رکھتے ہیں، اگرچہ تابعینؓ کے اقوال کے تفسیر میں حجت ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے لیکن ان کی اہمیت سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔

(۵) لغت عرب: قرآن کریم کی وہ آیات جن میں حضور ﷺ، صحابہ کرامؓ یا تابعینؓ سے کوئی قول مروی نہ ہو تو ان کی تفسیر لغت عرب سے کی جاتی ہے۔ اسی طرح اگر کسی آیت کی تفسیر میں اختلاف ہو تو محاکمہ کیلئے بھی لغت عرب سے کام لیا جاتا ہے۔

(۶) تدبر و استنباط: قرآن کریم کے نکات و اسرار ایک ایسا سمندر ہے جس کی کوئی انتہاء نہیں چنانچہ

مفسرین اپنے اپنے تدبر کے ذریعے بھی قرآن کریم کے اسرار و علوم بیان فرماتے ہیں، لیکن یہ نکات اور تدبر اسی وقت قابل قبول ہیں جب وہ گزشتہ پانچ ماخذ میں سے کسی سے متصادم نہ ہوں، اگر ان نکات میں سے کوئی شرعی اصولوں سے ٹکراتا ہو تو اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔

(۸) مختصر حالات مصنف: نام و نسب:۔ قاضی امام علامہ ناصر الدین عبداللہ بن عمر شیرازی بیضاوی۔ کنیت: ابوالخیر، البوسعید۔

پیدائش:۔ بلاد فارس کے شہر شیراز کے ایک گاؤں بیضاء میں پیدا ہوئے، اسی لئے شیرازی بیضاوی کہا جاتا ہے۔ تاریخ پیدائش معلوم نہیں ہے۔

حالات:۔ علامہ بیضاوی رحمہ اللہ تعالیٰ بڑے عابد زاہد، متقی، پرہیزگار تھے۔ تفسیر، حدیث، فقہ، اصول، فقہ، لغت اور تمام علوم عقلیہ و نقلیہ میں خوب مہارت رکھتے تھے، بہت سارے متون کی شرح لکھی ہے۔ شافعی المسلک تھے۔ طویل مدت تک شیراز میں قاضی القضاۃ کے عہدہ پر فائز رہے، قضا میں بہت سخت تھے اس لئے عہدہ قضا سے معزول کر دیئے گئے، پھر شیراز سے تبریز چلے گئے اور وہیں طویل مدت تک مقیم رہے۔

وفات:۔ تاریخ وفات میں مؤرخین کا اختلاف ہے۔ علامہ ابن کثیر نے البدایہ والنہایہ میں 685ھ لکھی ہے اور طبقات الشافعیہ میں تاریخ وفات 691ھ تحریر ہے۔ محشی علامہ شہاب کے ہاں زیادہ رائج 691ھ ہے۔

تصانیف:۔ علامہ بیضاویؒ کی وہ تصانیف جو ہمیشہ کیلئے لوگوں کی راہنمائی کا سبب بنیں درج ذیل ہیں:

(۱) انوار التنزیل فی اسرار التاویل

(۲) الغلیۃ القصوی فی درایۃ الفتوی

(۳) شرح مصابیح السنۃ للبخوی

(۴) شرح کافیہ

- (5) طوابع الانوار في علم الكلام (6) اللب في النحو
 (7) مصباح الارواح في اصول الدين (8) نظام التواريخ
 (9) شرح المحصول في اصول الفقه (10) منهاج الوصول الى علم الوصول
 (11) الايضاح في اصول الدين (12) مرصاد الافهام الى مبادئ الاحكام
 (13) شرح منهاج الوصول (14) شرح التبيين في الفقه الشافعي
 (15) مختصر في الهدية (16) كتاب في المنطق
 (17) العهد ييب والاخلاق في التصوف (18) شرح المختب في اصول الفقه

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي نَزَلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا

تمام تعریفیں اس اللہ تعالیٰ کیلئے ہیں جس نے فرقان کو اپنے بندے پر نازل کیا تاکہ وہ جہان والوں کیلئے ڈرانے والا ہو جائے

یہ خطبہ ہے جس میں قاضی بیضاویؒ نے تسمیہ اور حمد باری تعالیٰ کو ذکر کیا ہے یہاں ہم اس خطبہ کی مختصر وضاحت اور اس کے الفاظ کی تحقیق ذکر کریں گے۔

قائدہ:- مصنفین کی عادت ہے کہ ابتداء کتب بسم اللہ یا الحمد للہ سے کرتے ہیں ان کے متعلق دلیلیں عقلی و نقلی کرات و مرات سے پہلے گزر چکی ہیں فلا نعيد ها ثانيا

نکتہ:- اکثر مصنفین کی عادت ہے کہ حمد باری کے بعد لفظ الذی سے صفات کا تذکرہ کرتے ہیں اس میں اس بات کی طرف اشارہ کرنا ہوتا ہے کہ باری تعالیٰ جس طرح ذاتا جمیع محامد کے مستحق ہیں اس طرح صفات بھی جمیع محامد کے مستحق ہیں۔

پھر مستحق محامد بالذات ہونا صرف باری تعالیٰ کا خاصہ ہے باقی تمام مخلوقات مستحق محامد و صفا ہے۔ اسی لئے مصنفین نبی کریم ﷺ کی تعریف میں رسولہ محمد ذکر کر کے اشارہ کرتے ہیں کہ حضور کریم ﷺ مستحق محامد صفت رسالت کی وجہ سے ہیں نہ کہ ذاتا۔

قائدہ:- تمام صفات میں سے الذی نزل الفرقان والی صفت کو ذکر کرنیکی تین وجہیں ہیں۔
(۱) ایک تو صنعت براعت استہلال کی وجہ سے۔

(۲) باری تعالیٰ موجود بذاتہ ہیں اور ہم موجود بايجادہ ہیں اس لحاظ سے ہم عبد ہوئے اور باری تعالیٰ مولیٰ و موجد ہوئے اور عبد پر پہلے مولیٰ کی اطاعت لازم ہے اور اطاعت تب ہو سکتی ہے جب کہ مرضیات و احکام باری تعالیٰ معلوم ہوں اور ان مرضیات کا علم تب ہو سکتا ہے جب کہ باری تعالیٰ اپنی طرف سے اپنے رسول پر کتاب نازل فرمائیں تو اب الذی نزل الفرقان میں اشارہ کر دیا کہ جس طرح باری تعالیٰ ذاتا مستحق محامد ہیں اسی طرح اس وجہ سے بھی مستحق محامد ہیں کہ ہمارے لئے اپنے بندے پر کتاب نازل فرمائی جس میں اپنی مرضیات کا ذکر کر کے ہمیں اطاعت کا طریقہ سکھایا۔

(۳) نیز ان دو وجوہ کے علاوہ تیسرا فائدہ یہ بھی ہے کہ اس جملہ سے تکمیل کلمہ توحید کر دی کہ الحمد للہ میں لا الہ الا اللہ ہے کہ جب باری تعالیٰ ہی مستحق محامد ہیں تو وہی حقیقۃً موجد ہوئے اور الذی نزل الفرقان میں محمد رسول اللہ کی طرف اشارہ کر کے کلمہ توحید کی تکمیل کر دی۔

نزل کی تفصیل:۔ لفظ دو ہیں انزال و تنزیل ان کے لغوی معنی ایک ہی ہیں اصطلاحی معنی میں کچھ فرق ہے لغوی معنی ہے تحریک الشیء مبتدأ من الاعلیٰ الی الاسفل .

لیکن پھر آگے تھوڑا سا فرق ہے کہ انزال میں تحریک دفعی ہوتی ہے اور تنزیل میں تحریک تدریجی ہوتی ہے اور یہ فرق بھی اس لئے ہے کہ باب تفعلیل کے خواص میں سے تکثیر فعل ہے اور تنزیل میں تکثیر تب ہو سکتی ہے جب کہ تحریک تدریجی ہو لیکن یہ خاصہ انزال کا نہیں لہذا وہاں تحریک دفعی ہوگی۔

فائدہ:۔ جتنی بھی اشیاء متحرک ہیں وہ دو قسم پر ہیں (۱) متحیز بالذات اور وہ جو اہر ہوتے ہیں (۲) متحیز بالعرض اور وہ اعراض ہوتے ہیں۔ پھر اعراض کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) قارۃ فی الموضوع ای مجتمع الاءضاء مثلاً کپڑے پر سودا و بیاض۔

(۲) غیر قارۃ فی الموضوع بلکہ سیال اور قریبۃ الاءضاء ہوں جیسا کہ حرکت فلک۔ پھر جو چیز متحیز

بالذات ہوگی وہ متحرک بھی بالذات ہوگی اور جو متحیر بالعرض ہے وہ متحرک بھی بالعرض ہوگی۔

اس تمہیدی بات کے بعد قاضی بیضاوی کی اس عبارت پر ایک اعتراض ہوتا ہے۔

اعتراض:- قاضی صاحب کا نزل الفرقان کہہ کر تنزیل کو فرقان کی صفت بنانا صحیح نہیں کیونکہ تنزیل کا معنی تحریک کا ہے اور فرقان کلام اللہ ہے جو صفة ازلیہ قائمہ بذات الباری تعالیٰ ہے۔ تو فرقان صفت ہوئی جو عرض کے قبیل سے ہے اور فرقان میں تحریک بالذات بھی نہیں کیونکہ یہ جو ہر نہیں اور تحریک بالعرض بھی نہیں کیونکہ تحریک عرضی کے لئے تحریک جو ہر کا واسطہ ضروری ہے اور یہاں صفت کو تحریک تب عارض ہوگا جب کہ پہلے باری تعالیٰ (جو ہر) کو تحریک حاصل ہو اور باری تعالیٰ تحریک سے منزہ ہیں پس صفت فرقان میں تحریک ثابت نہیں لہذا تنزیل کو فرقان کی صفت بنانا کسی درجہ میں بھی صحیح نہیں ہے۔

جواب:- جو سطحی طور پر ہے اور مختار عند المتأخرین ہے۔ تنزیل صفت اس کلام باری کی نہیں جو کہ قدیم ہے وہ تو کلام نفسی ہے الذی لافیه صوت ولا لفظ اور اس پر یہ کلام لفظی دال ہے تو یہ تنزیل صفت کلام لفظی کی ہے جو مؤلف من الحروف والاصوات ہے پھر اس کلام لفظی پر تنزیل کا اطلاق مجازی ہے اصل تحریک حامل محل (حضرت جبرائیل علیہ السلام) کو ہوتی ان کے واسطے سے محمول و حال (فرقان) کو تحریک عارض ہوتی تھی۔

اعتراض:- قرآن مجید کی صفت تنزیل بھی ہے کہ آسمان دنیا سے نبی کریم ﷺ پر تدریجی طور پر تیس سال میں نازل ہوا اور صفت انزال بھی ہے کہ لوح محفوظ سے آسمان دنیا پر دفعہ نازل ہوا (اگرچہ پھر انزال دفعی میں اختلاف ہے بعض کے نزدیک انزال دفعی ایک مرتبہ ہی ہے اور بعض کے نزدیک انزال دفعی بیس مرتبہ ہوا ہے کہ ہر سال کے لئے ایک حصہ اترتا تھا اور تین سال فترۃ وحی کے ہیں) تو ان دو صفتوں میں سے صفت تنزیل کو کیوں پسند کیا۔

جواب (۱):۔ یہاں ذکر ہمارے لحاظ سے ہے اور ہمارے اعتبار سے تو قرآن مجید تدریجی طور پر ہی اترا ہے اس لئے نزل کہا اگرچہ صفت انزال بھی تھی۔

جواب (۲):۔ بندوں پر اللہ تعالیٰ کی کامل نعمتوں کا اظہار بذریعہ تنزیل یعنی تدریجی طور پر ہی ہوا نہ کہ انزال یعنی دفعی طور پر اسلئے صفت تنزیل کا ذکر مناسب ہے۔

لفظ الفرقان کی تحقیق:۔ بعض نسخوں میں لفظ قرآن بھی ہے جو قرن سے ماخوذ ہے لہذا مقرون یا قراءۃ سے ماخوذ ہے جس کا معنی جمع کرنا اور تلاوت کرنا دونوں طرح آتا ہے۔ اب قرآن یا مجموع ہونیکے وجہ سے اور یا متلو ہونیکے وجہ سے کہا جاتا ہے اور فرقان لہذا فارق بین الحق والباطل او لہذا متفرق فی ثلثة وعشرين سنة۔

عبدہ:۔ اضافۃ عبد الی الضمیر للتشریف۔ اور اسم گرامی حضور ﷺ کا بوجہ ادب کے ترک کیا گیا ہے کیونکہ طریقہ یہ ہے کہ بڑی ذات کا ادب بغیر ذکر نام کے ہوتا ہے۔

سوال:۔ تمام صفات میں سے صفت عبدیت کو کیوں اختیار کیا؟

جواب:۔ (۱) باری تعالیٰ نے لیلۃ المعراج کے واقعہ کو نقل فرماتے ہوئے اپنے حبیب کو انہیں الفاظ سے یاد فرمایا ہے تو قاضی صاحب نے بھی اقتداء بالقرآن کے طور پر عبدہ کہا۔

جواب (۲):۔ حضور ﷺ کی تمام صفات میں سے بہتر صفت رسالت ہے کہ رسالت کے ہوتے ہوئے تمام صفات مجتمع ہو سکتی ہیں لیکن جب اس صفت کا مقابلہ صفت عبدیت کے ساتھ ہوتا ہے تو پھر بہتر صفت عبدیت ہے کیونکہ رسالت کا معنی ہے انصراف من الحق الی الخلق لتبلیغ الاحکام اور عبدیت کا معنی ہے انصراف من الخلق الی الحق اور ظاہر ہے کہ انصراف الی الحق بہتر ہے بہ نسبت انصراف الی الخلق کے۔

☆ لیكون للعالمین نذیرا: لام کی تفصیل:۔ لیكون کی لام میں دو احتمال ہیں (۱) تعلیلیہ

(۲) برائے غایت۔ اگر یہ لام تعلیلیہ ہو تو پھر یہ تنزیل فرقان کی علت ہوگی لیکن اس صورت میں ایک اشکال ہوتا ہے جس سے پہلے ایک تمہید کا جاننا ضروری ہے۔

تمہید:- اس بارے میں اختلاف ہے کہ افعال باری تعالیٰ معلل بالاغراض ہوتے ہیں یا نہیں؟ بعض حضرات کا خیال ہے کہ افعال باری تعالیٰ معلل بالاغراض نہیں ہوتے کیونکہ غرض کی طرف احتیاج ہوتی ہے اور باری تعالیٰ عزا سے احتیاج سے منزہ ہیں لیکن دوسرے بعض حضرات کا خیال ہے کہ افعال باری تعالیٰ معلل بالاغراض ہوتے ہیں۔

اشکال:- ان حضرات کے مذہب کے مطابق جن کے ہاں افعال باری تعالیٰ معلل بالاغراض نہیں ہیں ایک اشکال ہوتا ہے کہ جب افعال باری تعالیٰ معلل بالاغراض نہیں تو لیکن کون کون تنزیل کی علت کیوں بنایا جا رہا ہے حالانکہ تنزیل تو فعل باری تعالیٰ ہے۔

جواب:- غرض کے دو معنی ہوتے ہیں یہاں غرض کا معنی احتیاج والا نہیں بلکہ غرض بمعنی حکمت ہے اور فعل الحکیم لایخلو عن الحکمة (حکیم کا کوئی فعل حکمت سے خالی نہیں ہوتا) اس جواب سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ مذکورہ بالا اختلاف محض لفظی ہے کیونکہ نفی کا قول کرنے والے غرض بمعنی احتیاج کی نفی کرتے ہیں اور دیگر حضرات غرض بمعنی حکمت کا اثبات کرتے ہیں۔

(۲) لام غایت کا بھی ہو سکتا ہے یعنی انجام یہ ہے کہ تمام عالمین کے لئے نذیر (انجام کی اطلاع دینے والا) ہے جیسے اللہ تعالیٰ کے قول میں ہے فالتقظه ال فرعون لیكون لهم عدوا و حزنا اور ایک شاعر کا قول ہے ۔

لدا للموت وابنوا للخراب

☆ یکون:- ضمیر کا مرجع فرقان ہے یا عبدہ یا باری تعالیٰ ہیں لیکن قول ثالث ضعیف ہے کیونکہ باری تعالیٰ کے اسماء توقیفیہ میں سے نذیر اسم باری نہیں ہے اور مرجع عبدہ ہو تو اس کی تائید قرآن

مجید سے ہوتی ہے کہ نبی کریم ﷺ کو قرآن مجید میں نذیر کہا گیا ہے کقولہ تعالیٰ بشیرا و نذیرا اور مرجع فرقان ہو تو اس کو نذیر کہنا بواسطہ نبی کریم ﷺ کے ہوگا اور آخری دو احتمالات میں یہ فرق ہوگا کہ اگر عبد مرجع ہو تو اسناد حقیقی ہوگا اور اگر فرقان مرجع ہو تو اسناد مجازی ہوگا۔

للعلمین :- عالمین کا مصداق جن وانس ہیں کیونکہ صحیح مسلک کے مطابق نبی کریم ﷺ دونوں کے لئے نذیر ہیں کیونکہ اس میں تو اتفاق ہے کہ عصاة انسانوں کی طرح عصاة جن بھی آگ میں عذاب دیئے جائیں گے جیسا کہ آیہ قرآنیہ ہے لا ملأن جہنم من الجنة والناس اجمعین۔ باقی ابرار جن جنت میں جائیں گے یا نہیں اس میں کئی اقوال ہیں (۱) بعض حضرات کا خیال ہے کہ وہ بھی مومنین کی طرح تمام لذات جتنیہ سے متمتع ہونگے (۲) انکا دخول جنت میں تو ہوگا لیکن لذت فقط سونگھنے اور دیکھنے کی ہوگی (۳) ان کے لئے بہترین انعام یہی کافی ہے کہ انکو جہنم سے نجات دی جائے چنانچہ ابرار جنات کو جہنم سے پناہ دیکر کونوا ترابا کہہ دیا جائیگا۔

☆ نذیر ۱ :- یہ لفظ یا تو مصدر بمعنی انذار ہے جیسا کہ نکیر بمعنی انکار ہے اس وقت اس کا حمل مجازا ہوگا مثل زید عدل کے یا فاعیل بمعنی اسم فاعل ہوگا یعنی نذیر بمعنی منذر۔

اعتراض :- نبی کریم ﷺ کی صفت بشیر بھی تو تھی اس کو چھوڑ کر صفت نذیر کیوں اختیار کیا گیا۔

جواب (۱) :- ابتداء تبلیغ کا حکم فرماتے ہوئے باری تعالیٰ نے بھی نبی کریم ﷺ کو صفت نذیر سے پکارا ہے قم فانذر اسی لئے قاضی صاحب نے صفت نذیر کو اختیار فرمایا۔

جواب (۲) :- عقلاء کا قانون ہے کہ جلب منفعت کے مقابلہ میں دفع مضرت کو اختیار کرنا اولیٰ ہے اور صفت نذیر میں دفع مضرت ہے اس لئے اس کو منتخب فرمایا۔

جواب (۳) :- متصل عبارت میں ہے فتحدی باقصر سورة جس سے معارضہ من الکفار مطلوب ہے اور کفار کے لئے صفت نذیر ہی مناسب ہے نہ کہ بشیر۔

جواب (۴):۔ اصول حکماء ہے کہ تھکی عن الرذائل مقدم ہے تھکی بالفحائل سے تو پہلے نذیر کو اختیار کیا تاکہ عقائد باطلہ اخلاق رذیلہ اور اعمال قبیحہ سے انسان چھٹکارا حاصل کر لے بعد میں تھکی بالفحائل بھی ہو جائیگی۔

جواب (۵):۔ بشیر خاص ہے مومنین کے لئے اور نذیر عام ہے مومنین و کفار تمام کے لئے کفار کیلئے انذار عن الدخول فی نار النجیم اور مومنین کے لئے انذار عن الخطاء عن درجات النعیم اور صوفیاء کے لئے انذار ہے۔ ایسی چیزوں سے جن کا ارتکاب مطالعہ جمال رب رحیم سے حرمان کا سبب بن جائے تو اولویت عموم کے لئے صفت نذیر کو اختیار کیا۔

فَتَحْدَى بِأَقْصَرِ سُورَةٍ مِنْ سُورِهِ مَصَاقِعَ الْخُطَبَاءِ مِنَ الْعَرَبِ الْعَرَبَاءِ

پس چیلنج کیا اس (اللہ یا عبد) نے فرقان کی سورتوں میں سے انتہائی چھوٹی سورت کے ساتھ خاص عربوں کے بڑے خطیبوں کو

فَلَمْ يَجِدْ بِهِ قَدِيرًا وَ أَفْحَمَ مَنْ تَصَدَّى لِمُعَارَضَتِهِ مِنْ فَصَحَاءِ عَدْنَانَ

پس نہیں پایا اس (چیلنج یا اقصر سورت) پر کسی کو قادر۔ اور خاموش کر دیا اس (اللہ یا عبد) نے اس شخص کو جو اس (عبد خاص یا قرآن) کے معارضہ کے درپے ہوا قبیلہ عدنان کے فصیح لوگوں

وَبُلْغَاءِ قَحْطَانَ حَتَّى حَسِبُوا أَنَّهُمْ سَحَرُوا وَ تَسْحِيرًا.

اور قبیلہ قحطان کے مبلغ لوگوں میں سے حتیٰ کہ انہوں نے اس بات کا گمان کیا کہ وہ کسی قسم کا جادو کر دیئے گئے ہیں۔

رابطہ:۔ اس سے قبل مصنف نے حکمت تنزیل کو بیان کیا اور اس عبارت میں اعجاز قرآنی کا بیان ہے

تشریح:۔ حکمت تنزیل کے بعد اس میں اعجاز قرآنی اور قرآن کی تحدی کا بیان ہے وہ بایں طور کہ

قرآن مجید کی سورتوں میں سے کسی بھی چھوٹی سورت کے ساتھ بہت بڑے خطیبوں سے باری تعالیٰ نے معارضہ طلب کیا لیکن کوئی اس معارضہ پر قادر نہ تھا۔

تحقیق لغوی:۔ تحدی حدود سے ہے جس کا معنی گانا بجا کر اونٹ چلانا تاکہ تیز چلے۔

اصطلاحی معنی :- اصطلاح میں تحدی کا معنی ہے طلب المعارضة عن صاحبک باتیانہ

بمثال ما فعلت انت

تحدی کی ضمیر کے مرجع میں دو احتمال ہیں راجع الی اللہ ہو یا الی العبد اگر ضمیر کا مرجع لفظ اللہ ہو تو ترکیب نحوی بالکل ٹھیک ہوگی کہ تحدی کا عطف نزل پر ہوگا اور ضمیر راجع الی الموصول (الذی) ہوگی اور اگر ضمیر راجع الی العبد ہو تو اعتراض ہو سکتا ہے۔

اعتراض :- اس وقت تحدی کا عطف نزل پر ہوگا اور ہمیشہ معطوف معطوف علیہ کے حکم میں ہوتا ہے جب کہ یہاں معطوف علیہ میں ضمیر راجع الی الموصول ہے اور معطوف میں نہیں ہے۔

جواب (۱) :- یہ عبارت کافیہ میں بیان کردہ ضابطہ الذی یطیر فی غضب زید ن الذباب کے قبیل سے ہے کہ یہ فاء عاطفہ ہی نہیں بلکہ فاء سیہ ہے اسلئے ضمیر راجع الی الموصول کی ضرورت ہی نہیں یعنی طیران ذباب سبب ہے غضب زید کا اسی طرح یہاں بھی تنزیل فرقان تحدی سورۃ کا سبب ہے۔

جواب (۲) :- جب دو جملوں کا عطف حرف فاء کے ساتھ ہو تو دونوں بمنزلہ جملہ واحدہ کے ہوتے ہیں اور ایک جملہ میں اختلاف مرجع جائز ہے۔

☆ باقصر سورۃ من سورہ :- یہ آیت قرآنی فائو بسورۃ من مثله سے ماخوذ ہے جس میں سورۃ کی تینوں لفظا قصر پر دال ہے۔ من سورہ کی قید سے سور غیر قرآنی سے احتراز ہو گیا کیونکہ دوسری کتب سماویہ کی بھی سورتیں تو ہیں لیکن ان میں قرآن مجید جیسا اعجاز نہیں ہے۔

سورۃ :- اصطلاح میں سورۃ کہتے ہیں کلام کی اس مقدار کو جو مستقل نام رکھتی ہو اور کم از کم تین آیات پر مشتمل ہو یہ مشتق ہے سور البلد سے جیسے سور البلد بہت ساری چیزوں کو گھیرے ہوئے ہوتی ہے اسی طرح سورت بھی بہت سارے علوم کو گھیرے ہوئے ہوتی ہے یا مشتق ہے سورۃ بمعنی مرتبہ سے اور سورۃ بھی ایک مرتبہ والی چیز ہے۔

☆ مصاقع الخطباء :۔ مصاقع جمع ہے مصقع کی جیسے منابر جمع ہے منبر کی، اس کے دو معنی ہیں (۱) فصیح، بلیغ (۲) عالی الصوت، بلند آواز والا جیسے صقع الديک مرغے کا آواز کو بلند کرنا۔ الخطباء خطیب کی جمع ہے بمعنی البلیغ المقدم من الاقران فی المحافل والمجالس اگر مصقع کا اول معنی مراد ہو تو مصاقع کی خطباء کی طرف اضافت، اضافت مجاز ی ہوگی جیسے لیث الاسد ہے اور اگر ثانی معنی مراد ہو تو اضافت العام الی الخاص ہوگی جیسے اصول الفقه میں اصول عام کی اضافت فقہ خاص کی طرف ہے۔

☆ من العرب العرباء :۔ یعنی خالص عربی کلام۔ عرب میں یہ دستور ہے کہ جب کسی معنی کی تاکید کرنی ہو تو صیغہ صفت مثبہ سے تاکید کی جاتی ہے مثل ظل ظلیل اور لیل للیل کے تو یہاں پہلے لفظ عرب (فتح الراء) بمعنی قبیلہ ہے اور عرباء (بسکون الراء) محض تاکید کے لئے ہے۔

☆ فلم یجد به قدیرا :۔ قدیر صیغہ صفت ہے جس میں مبالغہ والا معنی ہوتا ہے۔

اعتراض :۔ جب یہ صیغہ صفت کا ہوا جس میں معنی مبالغہ کا ہے تو اس میں کمال قدرۃ اور مبالغہ فی القدرۃ کی نفی ہوئی نفس قدرۃ کی نفی تو نہ ہوئی حالانکہ مقصود نفس قدرۃ کی نفی کرنا ہے۔

جواب (۱) :۔ شیخ زادہ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ اس صیغہ صفت میں مبالغہ کا معنی نہیں ہے کیونکہ مبالغہ کا معنی اس صیغہ صفت میں ہوتا ہے جو باب فَعْل سے ہو اور قدیر باب فَعْل سے نہیں ہے، شیخ زادہ نے اس کی وجہ بھی لکھی ہے کہ باب فَعْل صیغہ صفت میں مبالغہ اس لئے ہوتا ہے کہ باب فَعْل کے خواص میں سے لزوم الفعل للفاعل ہے اور لزوم فعل سے مبالغہ نکلتا ہے۔

جواب (۲) :۔ ولو سلمنا اگر ہم مان بھی لیں کہ اس میں مبالغہ ہے تو جواب یہ ہے کہ دو چیزیں ہوتی ہیں (۱) مبالغہ فی السلب (۲) سلب فی المبالغہ۔ یہاں قسم اول مراد ہے کہ نفی درجہ اتم میں ہے۔

اعتراض :۔ فلم یجد میں تو عدم وجدان قدیر ہے حالانکہ عدم وجدان سے عدم وجود نہیں ہوتا

ہمیں ضرورت عدم وجود قدر کی ہے۔

جواب :- مخلوق کا عدم وجدان اگرچہ عدم وجود کو مستلزم نہیں لیکن عدم وجدان من عالم الغیب والشہادۃ مستلزم ہے عدم وجود قدر کو اور یہاں لازم بول کر ملزوم مراد لیا ہے اور یہ کنایہ ہے، دعویٰ عدم وجود قدر کا ہے اس پر دلیل یہ ہے کہ عدم وجدان باری تعالیٰ ہے تو یقیناً عدم وجود قدر ہوگا۔

☆ وافحم من تصدی الخ :- عدم قدرۃ بالکلیہ اور ظہور عدم قدرت کا بیان ہے کہ اگر کسی نے معارضہ کیا بھی ہے تو افحم وہ رسوا ہوا اور دلائل کے سامنے رو سیاہ رہا خواہ وہ فصحاء عدنان میں سے تھا یا بلغاء قحطان میں سے، یہ فحم سے ہے جس کا معنی کوئلہ کا ہے اور افحم کا معنی ایسے طریقہ سے چپ کرانا کہ مقابلہ کرنیوالے کا شرمساری سے منہ سیاہ ہو جائے یعنی لا جواب کر دینا۔

☆ وبلغاء قحطان : یہ محض تفضن فی العبارة ہے یا یہ دو قبیلے ہیں، یا عدنان سے خالص عربی اور قحطان سے مستعربہ (جو عرب نہ ہوں بلکہ بنائے گئے ہوں) مراد ہیں۔

☆ حتی حسبوا انهم سحر و تسحیرا :- حتی کہ انہوں نے اپنا گمان ظاہر کیا کہ ان پر کسی قسم کا جادو کیا گیا ہے اور اظہار گمان کا معنی اس لئے کیا گیا کہ دل میں تو یقین کرتے تھے قرآن مجید باری تعالیٰ کا کلام ہے کسی بشر کا کلام نہیں۔

فائدہ :- قرآن مجید کے وجوہ اعجاز کئی ہیں ان میں سے چند اہم درج ذیل ہیں۔

(۱) اس میں پیش گوئیاں ہیں اور اخبار عن المغیبات ہیں جو کہ سچی ہیں۔

(۲) قرآن مجید کے مضامین میں اختلاف نہیں ولو کان من عند غیر اللہ لو جدوا فیہ

اختلافا کثیرا ۔

(۳) اسلوب کلام عجیب قسم کا ہے کہ اس جیسا کسی کتاب کا نہیں مثلاً غضب کے واقعہ کے بعد متصل و بقرہ رحم کو ذکر کیا جاتا ہے۔

(۴) سب وجوہ اعجاز میں سے اکمل و اعلیٰ قرآن مجید کی وجہ اعجاز اس کی فصاحت و بلاغت ہے

اعتراض:- آپ نے کہا کہ قرآن مجید فصاحت و بلاغت غیر مثلیہ کی وجہ سے معجزہ ہے حالانکہ تمام تر فصاحت و بلاغت مدون ہے جو کتب میں درج ہے تو جو آدمی کتب علم معانی پر حاوی ہو وہ اس قرآن مجید جیسی کلام بنا سکتا ہے، کلام باری کے غیر مثل ہونے کا کیا مطلب ہے؟

جواب (۱):- فصاحت و بلاغت کی تعریف یہ ہے کہ کلام کا مقتضی حال کے مطابق ہونا جس میں مقتضیات احوال کا علم ضروری ہے انسان جتنا بھی علم معانی میں ماہر ہو جائے دنیا میں رہنے والے، آنے والے اور گذشتہ تمام انسانوں کے احوال سے واقف نہیں تو مقتضی احوال میں عدم علمیت کی وجہ سے قرآن مجید جیسی کلام قطعاً نہیں بنا سکتا اور باری تعالیٰ عز اسمہ تو علیم و خیر ذات ہیں تمام احوال ظاہرہ و مخفیہ پر خیر میں تو یقیناً مقتضیات احوال جمیع الناس کا علم ہونے کی بنا پر اپنی کلام میں غیر مثل ہیں۔

جواب (۲):- باری تعالیٰ جس طرح اپنی ذات میں مفرد و بے مثال ہیں اسی طرح صفات میں بھی بے مثال ہیں اور کلام اللہ، اللہ کی صفت ہے اور انفرادیت فی الصفۃ اسی طرح ہو سکتی ہے کہ باری تعالیٰ کی کلام اعلیٰ درجہ کی فصاحت و بلاغت پر مشتمل ہو۔

ثُمَّ بَيَّنَّ لِلنَّاسِ مَا نَزَلَ إِلَيْهِمْ حَسْبَمَا عَنْ لَهُمْ مِنْ مَصَالِحِهِمْ لِيَذَّبُوا أَيْتَابَهُ
پھر بیان کیا لوگوں کیلئے انکی طرف نازل کردہ کلامی کے موافق جو ان کو مصلحتیں پیش آئیں تاکہ وہ اس کی آیات میں غور و فکر کریں
وَلِيَتَذَكَّرَ أُولَئِكَ الْأَلْبَابِ تَذَكُّرًا كَبِيرًا فَكَشَفَ لَهُمْ قِنَاعَ الْإِنْعِلَاقِ عَنْ آيَاتِ
اور عقل والے نصیحت پکڑیں۔ پس کھول دیا ان کیلئے پیچیدگیوں کے پردوں کو ان آیات محکمات سے
مُحْكَمَاتٍ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٍ هُنَّ رُمُوزُ الْخُطَابِ تَاوِيلًا
جو ام الکتاب ہیں اور دوسری آیات متشابہات ہیں جو خطاب خداوندی کے راز ہائے سر بستہ میں تاویل

و تَفْسِيرًا وَابْرَزَ غَوَامِضَ الْحَقَائِقِ وَلَطَائِفَ الدَّقَائِقِ لِنُجْلَى لَهُمْ حَفَايَا

اور تفسیر کے اعتبار سے۔ اور مخفی حقیقتوں اور باریک نتوں کو ظاہر کیا تاکہ عالم شہود اور عالم غیب کی مخفی چیزیں

الْمُلْكِ وَالْمَلَكُوتِ وَخَبَايَا الْقُدْسِ وَالْجَبَرُوتِ لِيَتَفَكَّرُوا فِيهَا تَفَكِيرًا

اور اللہ کی صفات جمالیہ اور جلالیہ کی پوشیدہ چیزیں ان کے لئے روشن ہو جائیں تاکہ وہ ان میں خوب غور و فکر کریں

وَمَهَّدَ لَهُمْ قَوَاعِدَ الْأَحْكَامِ وَأَوْضَاعَهَا مِنْ نُصُوصِ الْآيَاتِ وَالْمَاعِيَا

اور احکام کے قواعد اور ان کی علتوں کو ان کے لئے مقرر کیا وہ قواعد و علل جو نصوص آیات اور اشارات آیات سے مستنبط ہیں

لِيُذْهَبَ عَنْهُمْ الرَّجْسُ وَيُطَهَّرَهُمْ تَطْهِيرًا. فَمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى

تاکہ ان سے گندگی کو دور کر دے اور ان کو خوب پاک کر دے۔ پس وہ شخص جس کا کامل دل ہو یا وہ شخص جس نے

السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ فَهُوَ فِي الدَّارَيْنِ حَمِيدٌ وَسَعِيدٌ وَمَنْ لَمْ يَرْفَعْ إِلَيْهِ

حاضر انفس ہونے کی حالت میں کان لگائے ہوں وہ دنیا و آخرت میں محمود اور خوش بخت ہے، اور وہ شخص جس نے اپنے سر کو

رَأْسَهُ وَأَطْفَاءَ بَرَأْسِهِ يَعِشُ دَمِيمًا وَسَيَصْلِي سَعِيرًا، فَيَا وَاجِبَ الْوُجُودِ

اس کی طرف نہیں اٹھایا اور اپنے نور و فطرت کو بجھا دیا وہ لیل ہو کر زندگی گزارے گا اور غریب بھڑکتی ہوئی آگ میں داخل ہوگا۔

وَيَا فَائِضَ الْوُجُودِ وَيَا غَايَةَ كُلِّ مَقْصُودٍ صَلِّ عَلَيْهِ صَلَوةٌ تُوَازِي غِنَاءَهُ

پس اے واجب الوجودات اور اے سخاوت کا فیضان کرنے والے اور اے ہر مقصود کی انتہاء! آپ حضور ﷺ پر

وَتُجَازِي غِنَاءَهُ وَعَلَى مَنْ أَعَانَهُ وَقَرَّرَ تَبَيَّانَهُ تَقَرُّيرًا وَأَفِضْ عَلَيْنَا مِنْ بَرَكَاتِهِمْ

ایسی رحمت نازل فرمائیں جو ان کے نفع کے برابر ہو اور ان کی مشقت کے مساوی ہو اور ان لوگوں پر رحمت نازل فرمائیں جنہوں

نے آپ کی مدد کی اور آپ کے بیان کردہ احکامات کو خوب مضبوط کیا اور ہم پر بھی انکی برکات سے رحمت کا فیضان کیجئے

وَأَسْأَلُكَ بِنَا مَسَالِكِ كَرَامَاتِهِمْ وَسَلِّمْ عَلَيْهِمْ وَعَلَيْنَا تَسْلِيمًا كَثِيرًا.

اور ہمیں ان کی کرامات کے راستوں پر چلائیے، اور ان پر اور ہم پر کثیر سلامتی نازل فرمائیے۔

فائدہ:- تقطیع عبارت اور اغراض مصنف بیان کرتے وقت جو کہا جاتا ہے کہ فلاں لفظ سے فلاں تک۔ اس میں غایت مغیا سے خارج ہوتی ہے یہ وضاحت اس لئے ضروری ہے تاکہ مغالطہ نہ ہو۔
اغراض مصنف:- ثم بین للناس ما نزل الیہم سے قرآن مجید کی ارشاد کی کیفیت کا ذکر ہے، فکشف لهم قناع سے ثم بین للناس پر تفریع ہے، وابرز غوامض الحقائق و لطائف الدقائق سے بھی وہی کیفیت تبیین کا بیان ہے لینجل سے علت ابراز کا بیان ہے۔

☆ ثم بین للناس ما نزل الیہم :- یہاں سے قرآن مجید کی ارشاد کی کیفیت ذکر فرما رہے ہیں کہ یہ قرآن مجید لوگوں کیلئے رشد و ہدایت کا ذریعہ کیسے ہے؟ بین کی ضمیر کا مرجع عہدہ ہے مرجع لفظ اللہ بھی بن سکتا ہے لیکن واسطہ نبی کریم ﷺ ہونگے۔

☆ حسبما :- کا معنی موافق کا ہے عَنْ یَعْنُ ظہور کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے مطلب یہ ہے کہ پھر نبی کریم ﷺ نے لوگوں کی مصلحتوں کے پیش نظر قرآن مجید کو بیان کیا یعنی جتنی ضرورت پڑتی تھی اتنا بیان کرتے تھے۔ پھر لفظ ثم کو ذکر کر کے اشارہ کر دیا کہ تاخیر بیان عن وقت الخطاب جائز ہے بلکہ موقع خطاب میں استماع ضروری ہے کما فی القرآن فاذا قرأناہ فاتبع قرآنہ، ثم ان علینا بیانہ۔

☆ من مصالحہم :- اس میں اختلاف ہے کہ باری تعالیٰ پر لوگوں کی مصالح کا لحاظ کرنا واجب ہے یا نہیں؟ معتزلہ کا مسلک یہ ہے کہ مصالح الناس کا لحاظ کرنا باری تعالیٰ پر واجب ہے اور اہل سنت کا مذہب یہ ہے کہ باری تعالیٰ انسانوں کی مصالح کا لحاظ تو فرماتے ہیں لیکن بطور تفضل اور احسان کے۔ تو بیان منزل حسبما عن لهم من مصالحہم بطور تفضل کے ہے۔

☆ لیستدبروا آیاتہ :- یہ بین کے متعلق ہے تدبر انجام کار کو سوچنے کا نام ہے اور تدبر سبب بنتا ہے تدکر کا اس لئے تدبر کو تدکر پر مقدم کیا کیونکہ تدکر کا معنی ہے استحضار و اتعانا۔ تدبر کے

بعد ہی نصیحت کا حصول اور انجام کا استحضار ہوتا ہے۔

☆ اولو الالباب : کے لفظ سے ایک تو ہدی للمتقين والی تخصیص کی طرف اشارہ ہو گیا کہ اگرچہ تبیین تو تمام لوگوں کے لئے ہے لیکن تذکر لفظ اصحاب عقول کو حاصل ہوگا، نیز یہ بھی اشارہ کر دیا کہ اصحاب عقول وہی ہیں جو تذکر کے بعد تذکر حاصل کرتے ہیں۔

☆ تذکیر ۱: یہ لیتذکر سے مفعول مطلق ہو کر تذکر کے معنی میں ہے اور وبتل الیہ تبتیلا کے قبیل سے ہے اور اس کو بمعنی تذکر اس لئے کیا کہ تذکر لازمی ہے اور تذکیر متعدی ہے اس صورت میں مفعول مطلق بنانا صحیح نہیں ہے اور علامہ شیخ زادہ نے کہا ہے کہ تذکیر اپنے اصلی معنی میں ہے اور یہ اس وقت حال بنے گا اولو الالباب سے ای حال کو نھم مذکرین للغير .

☆ فكشف لهم قناع الانغلاق الخ: ظاہری طور پر یہ عبارت ثم بین پر تفریع ہے اور حقیقت میں عطف التفصیل علی الجمل ہے، یہ عبارت بھی کیفیت دلالت علی الاحکام کا بیان ہے، کشف کا معنی ہے ازالة ما يستر الشیء

☆ قناع: مقنع کو کہتے ہیں جس سے عورت اپنے چہرے اور سر کو ڈھانپتی ہے۔

☆ انغلاق: وعلق بمعنی بند کرنا آیات محکمات کا معنی جس میں احتمال ناشی بالدلیل نہ ہو قناع الانغلاق کی اضافہ مثل لجین الماء کے ہے یعنی اضافۃ المشبہ بہ الی المشبہ ہے معنی یہ ہوگا وہ انغلاق جو قناع کی مثل ہے۔

اعتراض :- جب کتاب محکم تھی جس میں تاویل و تنبیخ کا احتمال تک نہ تھا تو پھر اس سے پردوں کے ہٹانے کا کیا مطلب؟ اس سے معلوم ہوا کہ ان آیات محکمات میں کسی قسم کا انغلاق موجود تھا۔ جواب (۱):- محکم کا معنی ہے کہ جس میں احتمال ناشی بالدلیل نہ ہو تو اس میں احتمالات ناشیہ بغیر الدلیل ہو سکتے ہیں جو امکان کے درجہ میں ہیں کشف میں انہیں احتمالات کا ازالہ ہے۔

جواب (۲):۔ بسا اوقات ایک چیز مترقب الوجود کو متیقن الوجود فرض کر کے اس پر حکم لگا دیا جاتا ہے کما فی قوله ضَيِّقْ فَمَ الرِّقَى (کنویں کا منہ تنگ کر) یعنی ابتداء سے کنویں کا منہ تنگ بنا نہ یہ کہ پہلے وسیع کر کے بعد میں تنگ بنا تو یہاں معنی یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے اپنی کلام کو ابتداء ہی سے محکم بنایا۔

پھر یہاں عبارات میں چند استعارات ہیں۔

فائدہ:۔ استعارات چار قسم کے ہوتے ہیں (۱) مصرحہ: جس میں ذکر مشبہ بہ کا ہوا اور ارادہ مشبہ کا ہو (۲) مکنیہ: ذکر مشبہ کا ارادہ بھی مشبہ کا ہو اور مشبہ کی تشبیہ مشبہ بہ کے ساتھ مضمر فی النفس ہو (۳) تخیلیہ: مشبہ بہ کے لوازمات میں سے کسی لازم کو مشبہ کے لئے ثابت کیا جائے (۴) ترشیحیہ: مشبہ بہ کے مناسبات میں کسی مناسب کو مشبہ کے لئے ثابت کیا جائے۔

اب یہاں آیات کو خزائن مکنونہ کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے یہ استعارہ مکنیہ ہے پھر انغلاق جو کہ لازم ہے اس کا اثبات استعارہ تخیلیہ ہے اور مناسبات میں سے کشف کو ثابت کرنا استعارہ ترشیحیہ ہوا، اسی طرح آیات و کلمات کو عرائس متحجبہ کے ساتھ تشبیہ دی ہے یہ استعارہ مکنیہ ہے، پھر قناع کو ثابت کرنا تخیلیہ اور کشف کو ثابت کرنا ترشیحیہ ہے۔

☆ تاویلا و تفسیرا: تاویل کا معنی ہے تو لحد عربیہ کے موافق اعتراضات کو رفع کرنا، یہاں اسم فاعل کے معنی میں ہو کر کشف کی ضمیر سے حال ہے ای حال کو نہ مؤولا و مفسرا۔

☆ هن ام الكتاب: وہ آیات محکمات ہی ام الكتاب ہیں کیونکہ ان پر احکام کا دار و مدار ہے، پھر مقابله فرمایا و آخر متشابہات متشابہات کی دو قسمیں ہیں (۱) جن کا لغوی معنی تو معلوم ہے لیکن مراد معلوم نہیں جیسے يد الله، يوم یکشف عن ساق وغیرہ (۲) جن کا لغوی معنی بھی معلوم نہیں اور مراد بھی جیسے حروف مقطعات الم، طس، ن، ق وغیرہ۔

☆ هن رموز الخطاب : رموز یہ رمز کی جمع ہے بمعنی ہونٹوں اور ابروؤں سے اشارہ کرنا یہاں اسم فاعل رامنز کے معنی میں ہے۔ رمز خطاب اس کلام کو کہتے ہیں جس کو غیر کی طرف متوجہ کیا جائے، اصل عبارت گویا یوں ہے هن رمزات من اہلہ رمز اخفیا من الکلام الموجه۔

☆ وابرز غوامض الحقائق و لطائف الدقائق : یہاں سے بھی کیفیت تمیز کا بیان ہے۔ ابراز بمعنی اظہار غوامض اگر غامضہ کی جمع ہو تو قانون کے موافق ہے اور اگر غامض کی جمع ہو تو قانون کے خلاف ہوگی کیونکہ فاعل صفتی کی جمع فواعل کے وزن پر نہیں آتی ہاں فاعل اسی کی جمع فواعل کے وزن پر آتی رہتی ہے۔ غوامض الحقائق سے عالم شہادت کی اشیاء کی طرف اشارہ ہے اور لطائف الدقائق سے عالم غیب کی باتیں مراد ہیں، مطلب یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ نے عالم شہادت کی خبریں یعنی احکامات بھی بتلائے اور عالم غیب کی اشیاء یعنی جنت و جہنم کے احوال بھی بتلائے ہیں۔

☆ لینجلی :۔ سے علت ابراز کا بیان ہے۔ ملک و ملکوت سے ایک ہی مراد ہے، ملکوت میں مبالغہ ہے ای عظیم الملک، اسی لئے ملک کی تفسیر عالم شہادت اور ملکوت کی عالم غیب کے ساتھ کی گئی ہے۔

☆ وخبایا القدس والجبروت :۔ اس عبارت میں بیضاوی کے نسخے دو قسم کے ہیں، ایک میں تو القدس کے بعد واؤ کا ذکر ہے اور الجبروت کا القدس پر عطف ہے تو پھر القدس سے صفات جمالیہ اور الجبروت سے صفات جلالیہ مراد ہوگی اور ایک نسخہ میں قدس غیر معرف باللام ہو کر مضاف الی الجبروت ہے یعنی باری تعالیٰ کی صفات جلالیہ شوائب نقصان سے منزہ ہیں عام انسانوں کی صفات کی طرح نہیں ہیں کیونکہ انسان کے جلال میں ظلم پایا جاتا ہے لیکن باری تعالیٰ کی صفات جلالیہ افراط و تفریط سے منزہ ہو کر معتدل ہیں۔

☆ ليتفكرو فيها تفكيراً : یہ علت کا بیان ہے، ابراز غوامض کی علت انجلاء خفایا و خبایا تھی پھر اس کی علت یہ ہے کہ انسان پوری فکر کرے۔ کیونکہ یہی سعادت دارین کا سبب ہے، جب تفکر کریں گے تو مصنوعات باری کو دیکھ کر شانِ عظمتِ باری تعالیٰ پر استدلال کریں گے اور جب عظمتِ شانِ باری تعالیٰ پر اطلاع ہو جائے گی تو احکامِ شرعیہ پر عمل کرنا آسان ہو جائے گا اور اس سے سعادت دارین حاصل ہوگی اور یہی مقصودِ کامل واصلی ہے۔

☆ ومهد لهم قواعد الاحکام :۔ یہاں سے بھی کیفیتِ تمییز کا بیان ہے۔ مہد بمعنی ہیا تیار کیا، قواعد قاعدۃ کی جمع ہے۔ قاعدہ اس قانون کلی کا نام ہے جو مختلف جزئیات پر مشتمل ہو، احکام حکم کی جمع ہے۔ ماثبت بالخطاب جیسے وجوب، حرمت، ندب وغیرہ۔

☆ اوضاعها :۔ اوضاع وضع کی جمع ہے۔ بمعنی علل احکام۔

☆ نصوص : نص کی جمع ہے، یہاں تجرید کے ساتھ معنی ہوگا ”صرح“۔

☆ الماع : لمع کی جمع ہے بمعنی اشارہ۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے مفسرین اور فقہاء کو پیدا فرمایا جنہوں نے استنباط کیا اور تمام احکام کی علتوں کو معلوم کیا بعض استنباط صریح آیات سے ہوئے جسے عبارتۃ النص کہتے ہیں اور بعض استنباط اشارہ جات سے ہوئے جسے اشارۃ النص کہا جاتا ہے۔

☆ لیذهب عنهم الرجس :۔ نزل الفرقان سے اب تک تمام عبارت کی علت کا بیان ہے کہ اگر مخلوق کو علم بالا حکام نہ ہوتا تو قدرِ جہالت یعنی جہالت کی گندگی ہوتی اور اعمال نہ کرتے تو قدرِ ذنوب سے متصف ہوتے، جب نبی کریم ﷺ نے احکام بھی بتلا دیئے اور عمل کرنے کا طریقہ بھی بتلا دیا اب جو آدمی عالم بالا حکام ہو کر ان پر عامل ہوگا تو اس سے باری تعالیٰ دونوں قسم کی گندگیوں کو دور کرے گا، جب انسان پاک ہو جائے گا تو مشاہدۃ جمالِ ذی الجلال کر سکے گا اور یہی بڑی کامیابی ہے۔

☆ فمن كان له قلب :۔ یہاں سے عالمین وغیر عالمین کی اقسام کا بیان ہے کہ بعض نے تو

احکام سن کران پر عمل کامل کیا جن کو فرمایا فمن كان له قلب، قلب میں تنوین تعظیم کی ہے ای قلب کامل وعظیم من الاغراض۔

اور دوسری قسم وہ ہے جنہوں نے عمل تو کیا لیکن عمل میں کچھ نقصان تھا ان کا ان الفاظ میں ذکر فرمایا او القی السمیع وهو شهید ای حاضر النفس۔ پھر ان دونوں کا حکم بیان فرمایا فهو فی الدارین حمید (ای محمود فی الدنیا) وسعید (فی الآخرة) اور تیسرا قسم وہ ہے جنہوں نے بالکل عمل ہی نہ کیا بلکہ جعلوا اصابعهم فی اذانهم کا مصداق بنے، ان کو ان الفاظ سے بیان فرمایا ومن لم یرفع الیه رأسه واطفا برأسه ان کا نتیجہ یعیش ذمیما (ای مذموما فی الدنیا) وسیصلی سعیرا یعیش کو جزوم ذکر کیا اور سیصلی کو علیحدہ ذکر کیا اس کی وجہ یہ ہے کہ یعیش اثر کے ترتب کے طور پر ہے جو ضروری نہیں اور سیصلی پر سین تاکید دی داخل ہے کہ آخرت میں دخول فی الجہنم ضرور ہوگا۔

☆ فیما واجب الوجود:۔ اَیْ وَاجِبٌ وَجُودُهُ حمد باری تعالیٰ کے بعد گویا کہ مصنف نے جمال باری تعالیٰ کا مشاہدہ کر لیا ہے اس لئے اب بارگاہ ایزدی میں حاضر ہو کر صلوة علی النبی ﷺ کی دعا کر رہے ہیں۔

صلوة علی النبی ﷺ کے دلائل میں سے ایک نقلی دلیل صاحب کشف نے ورفعنا لک ذکرک کے ذیل یہ ذکر کی میں ہے کہ اس آیت کا مطلب ہے ذکر کرنا حیث ذکر کرنا، اور اس پر عقلی دلیل شکرا لمنعم واجب عقلا والا ضابطہ ہے کیونکہ نبی کریم ﷺ ہمارے لئے حصول فیضان باری کا واسطہ ہیں لہذا ان دو دلیلوں کی وجہ سے صلوة علی النبی ﷺ ضروری ہے۔ مزید تفصیل ابتدائی کتب میں کرات مرات سے گزر چکی ہے۔

☆ ویافائض الوجود: فائض فیضان سے ہے بمعنی کثیر ہونا، کہا جاتا ہے فاض الوادی جب کناروں پر پانی چلا جائے اور اصطلاح میں اس کا معنی ہے فِعْلٌ فاعِلٌ یفعل دائما لا

بِعَوْضٍ وَلَا لَعَرُضٍ۔ جو د کا معنی ہے افادہ ما ینبغی لمن ینبغی لا یعوض ولا لعرض یعنی مناسب چیز کا فائدہ مناسب جگہ پر پہنچانا کسی عوض و غرض کے بغیر مثلاً کسی تیر کے کپڑے مانگنے کے وقت اس کو روٹی دے دینا سخاوت نہیں ہے، اسی طرح کسی جاہل کو بیضاوی شریف دے دینا بھی سخاوت نہیں ہے، بقیہ فوائد قیود ظاہر ہیں۔

☆ غایۃ کل مقصود : یعنی ہر مقصود کا مال و مرجع۔ صل علیہ الخ مفہوم یہ ہے کہ صلوٰۃ بھیج نبی کریم ﷺ پر ایسی عظمت والی صلوٰۃ جو مساوی ہو ان کے فائدہ پہنچانے کے اور بدلہ بنے ان کی مشقت برداشت کرنے کا اور ان پر جنہوں نے نبی کریم ﷺ کی اعانت کی اور بیان نبی کو عملی جامہ پہنا کر پختہ کیا اور ہمیں بھی ان کی برکات میں سے حصہ عطا فرما اور ہمیں چلان کی کرامات کے راستوں پر یعنی ہمیں بھی ایسے راستے پر چلا کہ جس پر چلنے کی وجہ سے ان حضرات کو یہ عظمت اور کرامات نصیب ہوتی ہیں اور ان پر اور ہمارے اوپر بہت زیادہ سلامتی نازل فرما۔

وَبَعْدُ فَإِنَّ أَعْظَمَ الْعُلُومِ مِقْدَارًا وَأَرْفَعَهَا شَرَفًا وَمَنَارًا عِلْمُ التَّفْسِيرِ الَّذِي
اور (حمد صلوٰۃ) کے بعد پس بے شک سب سے بڑا علم مرتبہ کے اعتبار سے اور سب سے اعلیٰ علم شرافت و عظمت کے اعتبار سے وہ علم تفسیر ہے جو
هُوَ رَئِيسُ الْعُلُومِ الدِّينِيَّةِ وَرَأْسُهَا وَبُنَى قَوَاعِدُ الشَّرْعِ وَأَسَاسُهَا لَا يَلِيْقُ
تمام علوم دینیہ کا سردار اور اصل ہے اور قواعد شرعیہ کی بنیاد اور اساس ہے، اس علم کو حاصل کرنے
لِنِعَاطِيهِ وَالتَّصَدِّي لِلتَّكَلُّمِ فِيهِ إِلَّا مَنْ بَرَعَ فِي الْعُلُومِ الدِّينِيَّةِ كُلِّهَا أُصُولُهَا
اور اس میں کلام کرنے کے لائق نہیں ہے مگر وہ شخص جو تمام علوم دینیہ کے اصول و فروع میں فائق ہو
وَفُرُوعُهَا وَفَاقَ فِي الصَّنَاعَاتِ الْعَرَبِيَّةِ وَالْفُنُونِ الْأَدَبِيَّةِ بِأَنْوَاعِهَا وَلَطَالَمَا
اور تمام صناعات عربیہ اور فنون ادبیہ میں ماہر ہو۔ اور بسا اوقات میرے دل میں

أَحَدْتُ نَفْسِي بَأَنِّ أَصْنَفَ فِي هَذَا الْقَنْ كِتَابًا يَحْتَوِي عَلَى صَفْوَةِ مَا بَلَغَنِي

یہ بات پیدا ہوئی تھی کہ میں اس فن میں ایک ایسی کتاب تصنیف کروں جو خالص ان چیزوں پر مشتمل ہو جو مجھ تک پہنچی ہیں

مِنْ عَظَمَاءِ الصَّحَابَةِ وَعُلَمَاءِ التَّابِعِينَ وَمَنْ دُونَهُمْ مِنَ السَّلَفِ الصَّالِحِينَ

بڑے بڑے صحابہ کرام، تابعین اور ان سے مرتبہ میں جو کم ہیں ان سے سلف صالحین میں سے۔

وَيَنْطَوِي عَلَى نُكْتٍ بَارِعَةٍ وَلَطَائِفٍ رَاقِيَةٍ اسْتَبْطُهَا أَنَا وَمَنْ قَبْلِي مِنْ

اور وہ کتاب مشتمل ہو عجیب و غریب نکتوں پر اور ایسے خوش کن لطائف پر جن کو میں نے مستبٹ کیا ہے اور مجھ سے پہلے کے

أَفَاضِلِ الْمُتَاخِرِينَ وَأَمَّا لِلْمُحَقِّقِينَ وَيُعْرَبُ عَنْ وَجْهِ الْقِرَاءَاتِ

متاخرین فضلاء اور معصر محققین نے اور وہ کتاب ان وجوہ قراءات مشہورہ کو ظاہر کر دے

الْمَشْهُورَةِ الْمَعْرِزَةِ إِلَى الْأَثَمَةِ الثَّمَانِيَةِ الْمَشْهُورِينَ وَالشَّوَاذِ الْمَرْوِيَةِ

جو آٹھ مشہور ائمہ کی طرف منسوب ہیں اور قراءات شاذہ کو

عَنِ الْقُرَّاءِ الْمُعْتَبَرِينَ إِلَّا أَنَّ قُصُورَ بَصَاعَتِي يَبْطُئُنِي عَنِ الْإِقْدَامِ وَيَمْنَعُنِي

جو معتبر قراء سے مروی ہیں، لیکن میری کم مائیگی نے مجھ کو اس خیال پر عمل کرنے سے روک دیا اور مجھے اس مقام پر

عَنِ الْإِنْتِصَابِ فِي هَذَا الْمَقَامِ حَتَّى سَنَحَ لِي بَعْدَ الْإِسْتِخَارَةِ مَا صَمَّمْتُ بِهِ

کھڑا ہونے سے روک دیا حتی کہ میرے لئے استخارہ کے بعد وہ چیز ظاہر ہو گئی جس کی وجہ سے میرا عزم پختہ ہو گیا

عَزَمْتُ عَلَى الشُّرُوعِ فِيمَا أَرَدْتُهُ وَالْإِتْيَانِ بِمَا قَصَدْتُهُ نَاوِيًا أَنْ أُسَمِّيَهُ بَعْدَ

اس چیز کے شروع کرنے پر جس کا میں نے ارادہ کیا تھا اور اس چیز کے لانے پر جس کا میں نے قصد کیا تھا

دِرْأَ الْخَالِكِ فِي نَيْتِ كَرْنِ وَالْإِتْقَانِ كَمَا اس كُوْلُوْدَا كَرْنِ كَ بَعْدَ

أَنْ أُتِمِّمَهُ بِأَنْوَارِ التَّنْزِيلِ وَأَسْرَارِ التَّوْوِيلِ فَهَآ أَنَا الْآنُ أَشْرَعُ وَبِحُسْنِ

اس کا نام ”انوار التزیل و اسرار التویل“ رکھوں گا پس بیدار ہو! اب میں شروع کر رہا ہوں اور اسی کی حسن

تَوْفِيقِهِ أَقُولُ وَهُوَ الْمَوْفِقُ لِكُلِّ خَيْرٍ وَالْمُعْطَى لِكُلِّ سُؤَالٍ .

توفیق سے کہتا ہوں اور وہی توفیق دینے والا ہے ہر بھلائی کی اور عطا کرنے والا ہے ہر سوال کو ۔

اغراض مصنف :- فان اعظم العلوم سے لایلیق تک علت تعیین فن بیان کی ہے اور اس کے ضمن میں علت تعیین متن کو بھی ذکر کر دیا پھر ولایلیق لتعاطیہ سے وطالما تک کیفیت مصنف کو بیان کیا کہ علم تفسیر کے مصنف کو کیسا ہونا چاہیے، پھر وطالما سے یحتوی تک علت تصنیف کو اور یحتوی سے الا ان قصور بضاعتی تک کیفیت مصنف کو بیان کیا ہے، الا ان قصور بضاعتی سے آخر لکل مسنول تک تتمہ علت تصنیف یا تتمہ کیفیت مصنف ہے۔

تشریح :- و بعد کی چھ تحقیقیں ہیں (۱) تلفظی: اس کا ابتداء تلفظ کرنے والا کون ہے۔ (۲) تحقیق حکم: اس کا شرعی حکم کیا ہے (۳) تحقیق اعرابی و بنائی (۴) تحقیق ترکیبی (۵) لفظ بعد کے بعد فاء اور لفظ بعد سے پہلے واؤ کی تحقیق (۶) تحقیق اشتمالی۔

(۱) تحقیق تلفظی :- یعنی اس اما بعد کا متلفظ اول (سب سے پہلے اس کا تلفظ کرنے والا) کون ہے اس کے متلفظ اول میں اختلاف ہے (۱) مصرع بن قحطان (۲) قس بن ساعدہ (۳) سبحان بن وائل (۴) حضرت داؤد علیہ السلام ۔ اکثر حضرات کے ہاں یہی رائج ہے اس کی دلیل یہ دی جاتی ہے کہ باری تعالیٰ نے قرآن مجید میں حضرت داؤد علیہ السلام کا تذکرہ کرتے ہوئے فرمایا اَتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصْلَ الْخِطَابِ اور اس فصل الخطاب سے مراد لفظ اما بعد کا عطا کرنا ہے یعنی سب سے پہلے اپنے خطبات میں امام بعد کا استعمال حضرت داؤد علیہ السلام نے کیا (۵) امام رازی رحمہ اللہ نے تفسیر کبیر میں سورہ یوسف کی تفسیر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس لفظ کے اول تلفظ کرنے والے حضرت یعقوب علیہ السلام ہیں۔

(۲) حکم شرعی :- اس کا خطبہ میں پڑھنا سنت مؤکدہ کے درجہ میں ہے کیونکہ تمام خطبات و

مکاتیب نبویہ میں لفظ بعد موجود ہے۔

(۳) تحقیق اعرابی و بنائی :- چونکہ یہ لازم الاضافت ہے اس لئے اس کے مضاف الیہ کی تین صورتیں ہیں اور ان کے اعتبار سے اس کے اعراب کی تین حالتیں ہیں (۱) اگر مضاف الیہ مذکور ہو یا محذوف ہو کر نسیا منسیا ہو تو یہ معرب بحسب العوائل ہوگا۔ (۲) اگر مضاف الیہ محذوف منوی ہو تو مبنی علی الضم ہوگا۔ باقی یہ سوال کہ (۱) اس صورت میں یہ مبنی کیوں ہے؟ (۲) مبنی علی السکون کیوں نہیں حالانکہ اصل بناء علی السکون ہے۔ مبنی علی الحکرتہ کیوں ہے؟ (۳) اور تیسرا سوال یہ ہے کہ اگر ابعد کو مبنی علی الحکرتہ کرنا ہی تھا تو حرکتہ ضمہ پر مبنی کیوں کیا گیا مبنی علی الفتح یا مبنی علی الکسر کیوں نہیں دیا گیا؟

ان تینوں کا بالترتیب جواب دیتے ہیں (۱) پہلی بات کہ یہ مبنی کیوں ہے اس کا جواب تو یہی ہے کہ چونکہ یہ مبنی الاصل حرف کے احتیاج میں مشابہ ہے کہ جیسے حرف اپنے معنی پر دلالت کرنے میں ضم ضمیمہ کا محتاج ہوتا ہے ایسے ہی یہ بعد تیسرے استعمال میں مضاف الیہ کا محتاج ہے جیسے اسماء موصولہ اور اسماء اشارہ بھی صلہ اور مشار الیہ کی طرف احتیاج میں حرف مبنی الاصل کے مشابہ ہیں۔ (۲) دوسری بات کہ یہ مبنی علی الحکرتہ کیوں ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اصل مبنی تو وہ ہے جو کہ مبنی علی السکون ہو جیسے من وعن یہ چونکہ اصل مبنی نہیں بلکہ مشابہ ہیں مبنی کے ساتھ اس لیے ان کو مبنی علی الحکرتہ کیا تا کہ اصل مبنی اور مشابہ مبنی میں فرق ہو جائے (۳) تیسری بات کہ مبنی علی الضم کیوں ہے اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ معرب ہونے کی حالت میں یہ منصوب اور مجرور بحسب العوائل ہوتی ہے مضموم نہیں تو مبنی ہونے کی حالت میں انکو مبنی علی الضم کیا تا کہ معرب مبنی میں فرق ہو جائے

(۴) تحقیق ترکیبی :- اس میں اتفاق ہے کہ ترکیبی طور پر لفظ بعد مفعول فیہ بنتا ہے لیکن پھر اس کے عامل میں اختلاف ہے، اس میں کئی اقوال ہیں (۱) مبرد نحو کا خیال ہے کہ اس سے پہلے شرط مقدر ہوتی ہے وہ شرط یہ ہے مہما یکن من شیء بعد الحمد والصلوۃ شرط محذوف

میں جو فعل ہے بعد اس کا مفعول فیہ ہے (۲) سیبویہ فرماتے ہیں کہ یہ لفظ بعد ظرف مقدم معمول بنتا ہے اس جزاء کا جو بعد کے بعد مذکور ہوتی ہے۔ (۳) علامہ مازنی تفصیل فرماتے ہیں کہ کبھی بعد کو جزاء پر مقدم کرنا جائز ہوتا ہے اور کبھی نہیں، اگر یہ جائز التقدیم ہو تو جزاء کا مفعول فیہ بنتا ہے اور اگر غیر جائز التقدیم ہو تو شرط کا مفعول فیہ بنتا ہے۔

اشکال :- امام مازنی کی یہ تفصیل صحیح نہیں کیونکہ نحوی حضرات کا ضابطہ ہے کہ جزاء کے ذیل میں جو چیز بھی مذکور ہو اس کا مقدم من الجزاء ہونا صحیح نہیں تو جائز التقدیم کہنے کا کیا مطلب ہے؟

جواب :- جائز التقدیم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ تقدیم پر جزاء کے علاوہ کوئی اور مانع نہ ہو اور اس غیر جائز التقدیم کا مطلب بھی واضح ہو گیا کہ جزاء کے علاوہ اور کوئی مانع بھی ہو۔

چنانچہ یہاں بیضاوی شریف میں جو لفظ بعد مذکور ہے یہ غیر جائز التقدیم ہے کیونکہ ایک مانع تو جزاء والا ہے، علاوہ ازیں ایک مانع یہ بھی ہے کہ فسان اعظم میں جزاء پر ان موجود ہے۔ جو عامل ضعیف ہے مابعد میں تو عمل کرتا ہے ماقبل میں عمل نہیں کر سکتا لہذا اس کا معمول اس سے قطعاً مقدم نہیں ہو سکتا۔

(۵) پانچویں تحقیق :- اگر لفظ بعد کے بعد فاء موجود ہو تو دو حال سے خالی نہیں لفظ اما پہلے مذکور ہوگا یا نہیں، اگر مذکور ہو تو وہ قائم مقام شرط کے ہوگا اور یہ فاء جزائیہ بنے گی اور اگر مذکور نہ ہو بلکہ فقط بعد ہو جیسا کہ یہاں ”وبعد“ بغیر اما کے ہے، تو پھر بھی فاء جزائیہ ہوگی تقدیر اما کی وجہ سے یا تو ہم اما کی بنا پر یعنی چونکہ مقام ایسا ہے کہ جہاں اما کا عام طور پر ذکر ہوتا رہتا ہے تو مصنف کی قوت و ہمیہ نے اس کو فرض کر کے جزاء پر فاء داخل کر دی۔

اشکال :- اس تو ہم اما کا کیا مطلب ہے؟ اس سے تو مصنف کے وہمی ہونے کا وہم ہوتا ہے۔ پھر ان کی تصنیف کا کیا اعتبار؟

جواب:- توہم امّا سے صحت توہم مراد ہے جو کلام عرب میں ایک خوبی کے طور پر استعمال ہوئی ہے۔ چونکہ ہمیں کلام عربی کی پیروی کرنی ہے اور کلام عرب میں مستعمل اسی طرح ہے کہ بعض اوقات ایک لفظ کا مقام ہوتا ہے اس کو ترک کر کے توہم پر ہی اکتفا کر لیا جاتا ہے اور یہ خصوصیت فقط لفظ امّا کی نہیں بلکہ علامہ شیخ زادہ نے یہاں بطور استشہاد ایک شعر ذکر کر کے حوالہ بھی دیا ہے کہ

امّا کے علاوہ اور الفاظ بھی متوہم مانے جاتے ہیں شعر یہ ہے ۔

بدآلی انی لست مدرک ماضی ولا سابق شینا اذا کان جائیا
یہاں سابق کا عطف مدرک منصوب پر ہے حالانکہ سابق مجرور ہے، تو یہاں بھی عرب کے قاعدہ کے تحت کہ عام طور پر حرف نفی کی خبر پر باز اندہ داخل ہوتی ہے کما فی قولک ما زید بقائم تو یہاں بھی باز اندہ کا مقام تھا عبارت یوں ہونی چاہیے تھی لست بمدرک ولا سابق لیکن اس کو ذکر کرنے کی بجائے توہم باز اندہ پر اکتفا کرتے ہوئے سابق کو مجرور ذکر کیا گیا ہے۔ اسی طرح قرآن مجید میں مذکور ہے فَاصْدَقْ وَانْكَرْ مِنَ الصّٰلِحِیْنَ یہاں بھی واکن مجرور کا عطف فاصدق منصوب پر ہے، اس کی بہت سی توجیہات میں سے یہ بھی ایک توجیہ ہے کہ عام طور پر یہ لفظ وَانْكَرْ شرط کے بعد جزاء کے طور پر مستعمل ہوتا ہے اور اس لئے یہاں توہم جزاء کی بنا پر مجرور ذکر کیا گیا فاء کی تیسری توجیہ:- علامہ رضی رحمہ اللہ نے یہاں تیسری صورت ذکر کی ہے کہ لفظ بعد ہی معنی شرط کو متضمن ہے لہذا فاء جزائیہ ہوگی اور اس کی مثال قرآن مجید میں ہے کہ ایک لفظ معنی شرط کو متضمن ہوتا ہے اور اسکی جزاء پر فاء جزائیہ داخل ہوتی ہے کما فی قولہ واذ لم یہتدوا بہ فسیقولون اصل میں عبارت یوں ہے فسیقولون فی وقت الاهتداء ۔

اعتراض:- لفظ بعد مازنی کے ایک قول اور سیبویہ کے قول کے مطابق مفعول فیہ بھی ہو اور علامہ رضی کے قول کے مطابق عامل بھی ہو یہ کیسے ہو سکتا ہے؟

جواب :- اگر حرف شرط خود نہ ہو بلکہ اسم ہو کر متضمن معنی شرط کو ہو تو وہ بیک وقت عامل و معمول بن سکتا ہے کما فی قولہ تعالیٰ واذ قال ربک یہاں واذ مضاف بھی ہے اور معمول فیہ بھی ہے اور ما تفعل افعل میں ما متضمن معنی شرط کو ہو کر ادوات شرط کی طرح شرط و جزاء میں عامل بھی ہے اور تفعل فعل کا معمول مقدم بھی ہے۔

اور اگر لفظ بعد کے شروع میں فاء نہ ہو بلکہ واؤ موجود ہو تو اس کا حکم وہی فاء والا ہوگا اور اس جملہ کی ترکیب پہلی والی ہوگی اور بعض نسخوں میں ایسا ہی ہے یہ واؤ لفظ اما کے قائم مقام ہے۔ باقی یہ بات کہ اما کی بجائے واؤ کو کیوں ذکر کیا گیا؟ طلباً للاختصار والا ارتباط کہ ایک تو اس میں اختصار ہے اور دوسرا واؤ کی اما کے ساتھ مناسبت بھی ہے کہ جس طرح اما شرط و جزاء کو ملانے کا کام دیتا ہے اسی طرح واؤ بھی معطوف و معطوف علیہ کو ملانے کا کام دیتی ہے۔

(۶) تحقیق اشتمالی :- لفظ بعد کا قائل ماتن ہوگا یا شارح، اگر ماتن ہو تو لفظ بعد کے بعد مضمون میں تین چیزوں کو بیان کرتا ہے۔ (۱) علت تعیین فن (۲) علت تصنیف (۳) کیفیت مصنف۔ اور اگر شارح ہو تو بعد کے ذیل میں ان تین چیزوں کے علاوہ ایک چوتھی چیز علت تعیین هذا المتن بھی مذکور ہوتی ہے، پھر بعض حضرات مثلاً صاحب تلخیص المفتاح وغیرہ نے تو ان چاروں چیزوں کو بالالتزام بیان کیا ہے اور بعض صرف ضمناً ذکر کرتے ہیں۔ بعض ان سب کا ذکر کرتے ہی نہیں نہ صراحتاً نہ ضمناً ان کے پہچاننے کا طریقہ یہ ہے کہ اگر مصنف کسی فن کی تعریف کر رہا ہو تو وہاں ضمناً علت تعیین فن کا بیان ہوگا اور اگر متن یا ماتن کی تعریف کر رہا ہو تو ضمناً علت تعیین متن کا بیان ہوگا اور جس مقام میں یہ بتلائے کہ میرے پاس وقت بہت تنگ تھا اور بعض مخلصین نے مجھ سے اصرار کیا تو یہ علت تصنیف ہوگی اور جہاں مصنف کتاب کی تعریف کرے وہاں کیفیت مصنف بیان ہوگی۔

☆ فان اعظم العلوم الخ : یہاں سے علت تعیین فن بیان فرما رہے ہیں کہ یہ علم تفسیر چونکہ تمام باقی علوم سے مرتبہ اور شان کے لحاظ سے بڑا تھا اور تمام علوم دیدیہ کا سر دار اور موقوف علیہ

تھا اس لئے میں نے اس فن میں کتاب لکھی ہے اس علم کا اشرف من العلوم الدینیہ ہونا تو پہلے گزر چکا ہے کہ اس کی شرافت چاروں چیزوں کے شریف ہونے کی وجہ سے ہے کہ اس کا موضوع بھی اشرف، غرض و غایت بھی اشرف، مسائل بھی نیز اس کی شدت احتیاج بھی ہے کہ تمام احکام دینیہ کا دار و مدار اسی پر ہے لہذا یہ اشرف ہوا۔

اعتراض :- علم تفسیر تمام علوم سے اشرف نہیں بلکہ علم کلام اشرف من علم التفسیر ہے کیونکہ علم کلام کا موضوع ذات اللہ اور صفات اللہ ہیں اور علم تفسیر کا موضوع کلام اللہ ہے جو صفات کے درجہ میں ہے اور ذات صفت سے اشرف ہوتی ہے؟

جواب (۱) :- علوم دینیہ میں سے علم کلام کا اختصاص کیا گیا ہے کہ علم تفسیر علم کلام کے علاوہ دوسرے تمام علوم سے افضل ہے

جواب (۲) :- ہم تسلیم ہی نہیں کرتے کہ علم کلام علم تفسیر سے افضل ہے کیونکہ علم کلام کا موضوع تو ذات اللہ اور صفات اللہ خاص ہیں اور علم تفسیر کے موضوع کلام اللہ میں ذات اللہ اور صفات اللہ کے ساتھ ساتھ احکام و مسائل کا ذکر بھی آجاتا ہے تو علم تفسیر کا موضوع کلام اللہ مشتمل علی العموم ہے اور موضوع علم کلام خاص ہے جو چیز مشتمل علی العموم ہو وہ اشرف ہوتی ہے اس سے جو مشتمل علی الخصوص ہو لہذا علم تفسیر ہی اشرف العلوم ہے۔

جواب (۳) :- علم کلام کا موضوع ذات اللہ نہیں بلکہ حق یہی ہے کہ علم کلام کا موضوع ہے معلومات اللہ من حیث انہ تثبت بہ العقائد الدینیۃ ہے اور علم تفسیر کا موضوع کلام اللہ معلومات اللہ اور دیگر کئی چیزوں پر بھی مشتمل ہے لہذا علم تفسیر اشرف ہوا۔

جواب (۴) :- علامہ کا زرونی اور عبدالحکیم سیالکوٹی نے جواب دیا کہ من وجہ علم تفسیر اشرف ہے اور من وجہ علم کلام، علم کلام اس لئے من وجہ اشرف ہے کہ علم تفسیر کا موضوع کلام اللہ ہے اور کلام

اللہ کا سمجھنا اثبات متکلم پر موقوف ہے اور متکلم کا اثبات علم کلام پر موقوف ہے تو علم کلام موقوف علیہ ہوا اور علم تفسیر موقوف اور موقوف علیہ اشرف ہوتا ہے، اور من وجہ علم تفسیر اس لئے اشرف ہے کہ علم کلام میں عقائد کی بحث ہوتی ہے اور عقائد قرآن مجید سے معلوم ہوتے ہیں لہذا علم تفسیر بھی اشرف ہوا، جب علم تفسیر من وجہ اشرف من العلوم ہوا تو رئیس العلوم کہنا صحیح ہوا۔

☆ منار: بمعنی بلندی کیونکہ منار سے وہ جھنڈے مراد ہیں جو پہاڑی علاقوں میں سڑکوں پر نصب ہوتے تھے اور ان پر دیا جلا دیا جاتا تھا تاکہ مسافروں کے لئے راستہ کی تلاش آسان ہو اور اس جھنڈے میں بلندی پائی جاتی ہے یا بقول مولانا عبدالحکیم سیالکوٹی جھنڈے والی جگہ شے آخر سے مرکب ہوتی ہے یعنی اجارا اینٹوں وغیرہ سے تو یہاں منار سے مراد ترکیب و تالیف ہے یعنی عبارت یوں ہوگی ارفعها اشرفا و تالفا و لنفاذا الامر علیہا یعنی قرآن مجید علوم سے مرکب ہے تو اسکی تالیف دوسرے علوم کی تالیف سے ارفع ہے نیز یہ علم رئیس العلوم ہے۔ لنفاذا الامر علیہا کا مطلب یہ ہے کہ تمام علوم پر قرآن مجید کا ہی امر نافذ ہوتا ہے کیونکہ تمام علوم موقوف ہیں اور یہ علم تفسیر موقوف علیہ ہے۔ موقوف علیہ سے مراد اولہ اربعہ ہیں۔ اور شریعت کی اساس اولہ اربعہ ہیں اور ان اولہ کی اساس یہ علم تفسیر ہے۔

☆ لا یلیق لتعاطیہ الخ: سے کیفیت مصنف کا بیان ہے کہ علم تفسیر کی طرف وہ شخص رجوع کر سکتا ہے جو تمام علوم دینیہ وادیہ و صفات عربیہ پر فائق و حاوی ہو، اگر وہ شخص علوم دینیہ وادیہ کو نہ جانتا ہو تو اس میں نہ تعاطی کی صلاحیت ہے یعنی متعلم بننے کی اور نہ ہی تصدی کی یعنی معلم بننے کی، اس سے تحصیل علم تفسیر کی شرط بھی معلوم ہوگئی اور ضمنی طور پر اس طرف بھی اشارہ ہے کہ جب میں اس کی تفسیر لکھ رہا ہوں تو میرے اندر وہ صلاحیتیں موجود ہیں۔

اعتراض:- یہاں تو آپ نے کہا ہے کہ علم تفسیر کے حصول کے لئے بارع فی العلوم العربیہ والا دیہ ہونا ضروری ہے جس سے ان علوم دینیہ کا موقوف علیہ ہونا سمجھا گیا اور پہلے آپ نے علم

تفسیر کو اساساً اور اسہا کہہ کر موقوف علیہ بنایا ہے یہ تو تضاد ہے؟

جواب :- علم تفسیر کو موقوف علیہ کہنا باعتبار دور صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کے ہے کہ وہ سب سے پہلے تفسیر قرآن کو جانتے تھے بعد میں دوسرے مسائل کا استنباط کرتے تھے۔ جبکہ علوم دینیہ کا موقوف علیہ ہونا اور علم تفسیر کا اس پر موقوف ہونا ہمارے زمانہ کے اعتبار سے ہے۔

الفرق بین العلم والصنعة :- علم وہ ہے جس سے فقط واقف ہونا ہی مقصد ہو اس کے ساتھ عمل کا تعلق نہ ہو اور صنعت اس علم کو کہتے ہیں جس میں عمل کا بھی تعلق ہو۔

☆ واطالما : سے علت تصنیف کا بیان ہے طالما میں ماحد ریہ اور لام قسمیہ ہے اور یہاں واللہ مقدر ہے عبارت کا معنی ہوگا واللہ طال تحدیث نفسی (کہ خدا کی قسم لمبی ہوگئی تھی میرے نفس کی تحدیث) یا تنفازانی کے بقول طالما میں ماکافہ ہے جو طال فعل کو عمل سے روک رہی ہے تو اس وقت معنی ہوگا بسا اوقات میں اپنے نفس کے ساتھ باتیں کرتا تھا کہ میں اس فن میں کتاب تصنیف کروں۔

☆ یحتوی : سے کیفیت مصنف کا بیان ہے صفوة مثلث الصاد (صاد پر تینوں حرکتیں جائز ہیں) بمعنی مختار اور چنی ہوئی باتیں، یعنی ایسی کتاب ہونی چاہیے جو صحابہ و تابعین حضرات کی باتوں میں سے چنی ہوئی باتوں پر مشتمل ہو نیز اس میں عجیب عجیب نکتے ہوں اور تعجب میں ڈالنے والے لطائف ہوں، جن کا میں نے ہی استنباط کیا ہو یا دوسرے جڑے ہوئے ہیرے جو علماء و متحریرین کی طرف سے حاصل ہوئے ہوں، نیز اس کتاب میں قراءات مشہورہ و شاذہ کا بھی اظہار ہو۔

☆ الا ان قصور بضاعتی : سے تتمہ کیفیت مصنف یا تتمہ و تکملہ علت تصنیف ہے کہ میرے پاس چونکہ علمی سامان کم تھا جو مجھے اتمام علی التفسیر اور نشانہ بننے سے منع کرتا تھا کہ من صنف فقد استهزئ کا مصداق نہ بن جاؤں، آخر میں نے بارگاہ رب العزت میں استخارہ کیا جس میں میرے اس ارادہ کو چٹنگی اور تقویت پہنچی اور میں نے علم تفسیر میں کتاب شروع کی۔

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سُورَةُ فَاتِحَةِ الْكِتَابِ

وَتُسَمَّى أُمُّ الْقُرْآنِ لِأَنَّهَا مُفْتِتِحَةٌ وَمَبْدَأُهَا فَكَانَتْهَا أَصْلُهُ وَمَنْشَأُهَا وَلِذَلِكَ

اور اس سورۃ کا نام ام القرآن رکھا گیا ہے کیونکہ وہ قرآن کی ابتداء اور شروع ہے تو گویا کہ وہ اس کی اصل اور بنیاد ہے

تُسَمَّى أَسَاسًا أَوْ لِأَنَّهَا تَشْتَمِلُ عَلَى مَا فِيهِ مِنَ الشَّأْنِ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ

اسی وجہ سے اس کا نام اساس رکھا گیا ہے، یا اس وجہ سے کہ یہ ان مضامین پر مشتمل ہے جو قرآن میں ہیں یعنی شائے باری تعالیٰ

وَالْتَعَبُّدِ بِأَمْرِهِ وَنَهْيِهِ وَبَيَانِ وَعْدِهِ وَوَعِيدِهِ أَوْ عَلَى جُمْلَةِ مَعَانِيهِ مِنْ

اور اس کے احکام کی بجا آوری، منہیات سے رکننا اور اس کے وعدہ و وعید کا بیان۔ یا اس کے تمام مقاصد یعنی

الْحِكْمِ النَّظَرِيَّةِ وَالْأَحْكَامِ الْعَمَلِيَّةِ الَّتِي هِيَ سُلُوكُ الطَّرِيقِ الْمُسْتَقِيمِ

ان احکامات نظریہ و احکام عملیہ پر جو کہ صراط مستقیم پر چلنا ہے

وَالْإِطْلَاعُ عَلَى مَرَاتِبِ السُّعْدَاءِ وَمَنَازِلِ الْأَشْقِيَاءِ. وَسُورَةُ الْكَزْزِ

اور نیک بختوں کے مراتب اور بد بختوں کے ٹھکانوں پر اطلاع ہے۔ اور (نام رکھا گیا ہے) سورۃ الکز

وَالْوَافِيَّةِ وَالْكَافِيَّةِ لِدَلِكِ وَسُورَةُ الْحَمْدِ وَالشُّكْرِ وَالِدُّعَاءِ وَتَعْلِيمِ

اور سورۃ الوافیہ اور الکافیہ، اسی وجہ سے اور سورۃ الحمد اور الشکر اور الدعاء اور تعلیم المسئلۃ

الْمَسْئَلَةِ لِأَشْتِمَالِهَا عَلَيْهَا وَالصَّلَاةِ لَوْجُوبِ قِرَاءَتِهَا أَوْ اسْتِحْبَابِهَا فِيهَا

اس کے مشتمل ہونے کی وجہ سے ان سب پر اور سورۃ الصلوۃ اس کی قراءت واجب یا مستحب ہونے کی وجہ سے نماز میں

وَالشَّافِيَةِ وَالشِّفَاءِ لِقَوْلِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هِيَ شِفَاءٌ لِكُلِّ دَاءٍ

اور سورۃ الشافیہ اور الشفاء آپ علیہ السلام کے اس فرمان کی وجہ سے کہ یہ سورۃ ہر بیماری کی شفاء ہے

وَالسَّبْعُ الْمَثَانِي لِأَنَّهَا سَبْعُ آيَاتٍ بِالِاتِّفَاقِ إِلَّا أَنَّ مِنْهُمْ مَنْ عَدَّ التَّسْمِيَةَ آيَةً

اور سب سے مثنائی اس لئے کہ اس کی بالاتفاق سات آیات ہیں مگر بلاشبہ بعض علماء نے تسمیہ کو آیت شمار کیا ہے

ذُوْنَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ وَمِنْهُمْ مَنْ عَكَّسَ وَتُشْنَىٰ فِي الصَّلَاةِ أَوْ الْإِنْزَالِ إِنْ

نہ کہ انعمت علیہم کو، اور بعض علماء نے اس کے برعکس کہا ہے اور اس لئے کہ یہ نماز میں دوہرائی جاتی ہے یا نازل کئے جانے میں دوہرائی گئی ہے اگر یہ بات

صَحَّ أَنَّهَا نَزَلَتْ بِمَكَّةَ حِينَ فَرَضَتِ الصَّلَاةُ وَبِالْمَدِينَةِ لَمَّا حُوِّلَتِ الْقِبْلَةُ

ثابت ہو جائے کہ یہ مکہ میں نازل ہوئی جس وقت نماز فرض ہوئی اور مدینہ میں نازل ہوئی جس وقت تحویل قبلہ ہوا

وَقَدْ صَحَّ أَنَّهَا مَكِّيَّةٌ لِقَوْلِهِ تَعَالَى وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَهُوَ مَكِّيٌّ

اور تحقیق صحیح بات یہ ہے کہ یہی ہے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی وجہ سے ولقد آتیناک سبعاً من المثنائی (اور البتہ ہم نے آپ کو سب سے مثنائی عطا کی) اور یہ آیت مکی ہے۔

غرض مصنف:- مذکورہ اس عبارت سے اسماء سورۃ فاتحہ اور ان کی وجوہ تسمیہ بیان کرنا مقصود ہے۔

تشریح:- اس سورت کا مشہور نام فاتحہ ہے اور اس کے علاوہ بھی کئی نام ہیں، کثرت اسماء اس سورۃ کے بلند مرتبہ ہونے کی دلیل ہے۔

اس جگہ چند لفظی تحقیقات ہیں۔

☆ سورۃ: اس کے لغوی معنی میں کئی احتمالات ہیں (۱) لفظ سورۃ مہوز العین ہو پھر اس کو سورت

اس لئے کہتے ہیں کہ سور الشیء بقیۃ الشیء ہوتا ہے اور بقیۃ الشیء شے کا جزو ہوتا ہے

اور سورۃ بھی جزء قرآن ہے اس لئے اس کو سورۃ کہا جاتا ہے (۲) یہ صیغہ اجوف واوی کا صیغہ ہے

اور سور البلد سے ماخوذ ہے، اس وقت وجہ تسمیہ یہ ہے کہ سور البلد جس طرح شہر کو محیط ہوتی ہے اسی

طرح سورۃ بھی محیط بالآیات ہوتی ہے (۳) سورۃ کا معنی مرتبہ اور منزل من المنزل ہے اور یہ بھی

چونکہ منزلة من منازل القرآن ہوتی ہے اس لئے اس کو سورۃ کہا جاتا ہے۔

شریعت کی اصطلاح میں سورۃ کی تعریف یوں ہے السورۃ ہی قطعة من القرآن مترجمة (ای ملقبہ بلقب مخصوص وسماء بعلم مخصوص) اقلہا ثلاث آیات مترجمہ کی قید سے بناوٹی نام والی تین آیات قفل، حیكل وغیرہ نکل جائیں گی کیونکہ اسماء سور بالاتفاق توقیفی ہیں لہذا ان کو سورۃ نہیں کہا جائے گا۔ بلکہ امام اہل سنت مولانا عبدالشکور لکھنوی رحمۃ اللہ علیہ کی تحقیق تو یہ ہے کہ یہ ترتیب عثمانی بھی توقیفی ہے دوسری صفت اقلہا ثلاث آیات سے آیۃ الکرسی وغیرہ خارج ہو جائیں گی کیونکہ اگرچہ آیۃ الکرسی اصل میں مسماۃ بعلم مخصوص ہیں لیکن تین آیات پر مشتمل نہیں ہیں۔

☆ فاتحہ: علامہ عبدالکیم سیالکوٹی رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ فاتحہ مصدر ہے بروزن عافیہ وکاذبہ پھر سورۃ کا نام بن گیا حالانکہ سورۃ مفتوح ہوتی ہے تو یہاں فاتحہ کا اطلاق سورۃ پر مجاز مرسل کے طور پر ہے یعنی تسمیۃ المفعول باسم المصدر۔

اشکال:- پھر تو فاتحہ کا اطلاق تمام سور پر ہو سکتا ہے کیونکہ وہ بھی مفتوح ہوتی ہیں؟

جواب:- فتح کا معنی ہے کھلنا اور دخول فی اشیء وفتح للشیء عام طور پر جزء اول سے ہی شروع ہوتا ہے اور ابتداء میں سورۃ فاتحہ ہی ہے اسلئے فاتحہ کا اطلاق صرف سورۃ الفاتحہ پر ہوگا۔

لیکن علامہ شیخ زادہ رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ فاتحہ اسم فاعل کا صیغہ ہے پھر صفت سے اسمیت کی طرف نقل کر دیا گیا، مناسبت وہی کہ فتح للشیء اور دخول فی اشیء کی ملاہست جزء اول سے ہی ہوتی ہے لہذا اول جزء باقی اجزاء کے لئے گویا فاتحہ ہے۔

☆ الکتاب: اس کی تعریف تو مشہور ہے القرآن المنزل علی محمد المکتوب فی المصاحف المنقول عنہ نقلًا متواترًا اس جگہ الکتاب سے پورا قرآن بمع سورت فاتحہ

مراد ہے اور ام القرآن میں قرآن سے سورۃ فاتحہ کے علاوہ بقیہ قرآن مراد ہے۔

سورۃ فاتحۃ الكتاب میں اضافت :- اضافت کئی قسم کی ہوتی ہے، اگر مضاف ومضاف الیہ کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہو اور مضاف الیہ مضاف کا مادہ بن رہا ہو تو اس وقت ان کے درمیان اضافۃ منی ہوتی ہے۔ مثلاً خاتم فضۃ ای خاتم من فضۃ اکمیں عموم وخصوص من وجہ کی نسبت موجود ہے کہ چاندی کی انگوٹھی اجتماعی مادہ ہے، سونے کی انگوٹھی یا چاندی کے نگن افتراقی مادے ہیں اور فضۃ مضاف الیہ مادہ بھی ہے مضاف انگوٹھی کے لئے یہ تو بچھلی قسم میں تھا اور اگر نسبت تو عموم خصوص من وجہ کی ہی ہو لیکن مضاف مادہ بن رہا ہے تو اس میں اضافت لامی ہوگی مثلاً فضۃ خاتمک خیر من فضۃ خاتمى (ای فضۃ لخاتمک خیر من فضۃ لخاتمى) اور اگر اضافت عام مطلق کی اخص مطلق کی طرف ہو تب بھی اضافت لامی ہوگی مثلاً علم الفقہ (ای علم لفقہ) اور اگر اضافت الجزاء الی الکمل ہو تب بھی اضافت لامی ہوگی مثلاً ید زیدای ید لزید۔ اور اگر مضاف الیہ مضاف کیلئے ظرف بن رہا ہو جیسے ضرب الیوم تو اضافت فوی ہوگی۔

فائدہ (۱) :- یہ جو مشہور ہے کہ اضافت لامی اس لئے کہا جاتا ہے کہ اس میں لام حرف جارہ مقدر ہوتا ہے لیکن یہ بات کوئی ضروری نہیں کہ ہمیشہ حرف جار ہی مقدر ہو بلکہ اضافت لامی کہنے کی وجہ یہ ہے کہ جس طرح لام جارہ ماقبل کی چیز کا اپنے مدخول کے لئے اختصاص پیدا کرتا ہے اسی طرح یہاں بھی مضاف ومضاف الیہ میں اختصاص ہوتا ہے کہ مضاف مختص بالمضاف الیہ ہوتا ہے اس لئے اس کو اضافت لامی کہا جاتا ہے۔

فائدہ (۲) :- تیسری صورت میں اضافۃ الجزاء الی الکمل کہا ہے اضافۃ الجزی الی الکمل نہیں کہا کیونکہ کل وجز اور کلی وجزئی میں فرق ہوتا ہے، کل مرکب ہوتا ہے اجزاء سے اور ہر جز پر صادق نہیں آتا اور کلی ہر جزئی پر صادق آتی ہے لیکن مرکب من الجزیات نہیں ہوتی۔

خلاصہ:۔ اب اس مقام میں سورۃ فاتحہ میں اضافۃ لامی ہے لیکن من قبیل الثانی یعنی اضافۃ الاعم الی الاخص ہے سورۃ عام ہے اور فاتحہ خاص ہے اور فاتحۃ الکتاب میں بھی اضافۃ لامی ہے لیکن من قبیل القسم الثالث یعنی اضافۃ الجزاء الی کل ہے۔

☆ وتسمی ام القرآن : وتسمی میں واو عاطفہ ہے اور اس میں جملہ فعلیہ کا پہلے جملہ اسمیہ پر عطف ہے جو کہ ہذہ سورۃ فاتحۃ الکتاب ہے اور جملہ فعلیہ کا عطف جملہ اسمیہ پر اگرچہ مناسب نہیں لیکن ناجائز بھی نہیں، یا اس جملہ کا عطف مفرد پر (سورۃ فاتحۃ الکتاب) پر ہے اور یہ عطف جائز ہے اگرچہ مناسب نہیں کیونکہ جملہ کا عطف جملہ پر ہی مناسب ہے، یا اس تسمی کا عطف پہلے تسمی پر ہے جو فحوی کلام سے مفہوم ہے گویا کہ اصل یہ تھا تسمی سورۃ فاتحۃ الکتاب وتسمی ام القرآن ۔

☆ لانہا مفتوحة : سے فاتحۃ الکتاب کی وجہ تسمیہ ہے، مفتوحة مصدر میسی یا اسم مفعول یا ظرف کا صیغہ ہے کیونکہ افعال مزیدہ کی یہ تینوں چیزیں ایک ہی وزن پر آتی ہیں۔ اسم ظرف کی صورت میں مفتوحة کا معنی محل افتتاح ہوگا اور مصدر کی صورت میں معنی ہے افتتاح۔ لیکن اس صورت میں مضاف کو محذوف مانیں گے یعنی باعث افتتاح، اور مفعول کی صورت میں معنی ہوگا قرآن کی ابتداء۔

☆ مبء ۵ : سے وجہ تسمیہ ام القرآن ہے۔

☆ فکانہا اصلہ و منشأہ :۔ چونکہ ام کے دو معنی آتے ہیں اس لئے دونوں کے لحاظ سے ام القرآن کی وجہ تسمیہ بیان کی ہے فللہ در المصنف۔ ام کا معنی مبء ہوتا ہے پھر مبء اول شے کو کہتے ہیں، اور اول شے اصل ہوتی ہے کیونکہ اصل کہتے ہیں ما پتی علیہ غیرہ کو، لہذا تسمی ام القرآن ای اصل القرآن اور پھر ام سبب اخراج شے پر بھی بولا جاتا ہے اور جو سبب ہوتا ہے

وہ منشا کے درجہ میں ہوتا ہے تو تسمی ام القرآن ای منشاہ اور یہ منشا اس لئے ہے کہ اجمالی طور پر سورۃ فاتحہ میں تمام احکام موجود ہیں اور تمام قرآن اس کی تفصیل ہے لہذا سورۃ فاتحہ سبب اخراج ٹھہری، پھر چونکہ مفتوح کا معنی افتتاح اور باعث افتتاح ہے جو فاتحہ الکتاب سے ملتا ہے لہذا کتاب سے پورا قرآن مجید مراد لینا صحیح ہوا کیونکہ محل شے کا علیحدہ ہونا ضروری نہیں اور مبداء و سبب اخراج شی من شی اور ہوتی ہے اور سبب اور ہوتا ہے تو ام القرآن میں قرآن سے سورۃ فاتحہ کے علاوہ بقیہ قرآن مجید مراد ہو گا لہذا اس جگہ ہم صنعت استخدام سے کام لیں گے کہ مفتوحہ کی ضمیر کا مرجع کتاب کو بنا کر کل قرآن مراد لیا جائے اور مبداء ہ اصلۃ منشاہ کی ضمیر کا مرجع لفظ قرآن کو بنا کر سورۃ فاتحہ کے علاوہ باقی قرآن مراد لیا جائے اور یہ سبب اشارات عبد الحکیم سیالکوٹی نے بیان فرمائے ہیں۔ ولہذا تسمی اساسا اصل پر تفریع ہے کہ چونکہ یہ سورۃ اصل اور مبداء ہے اسی وجہ سے اس کو اساس (اور بنیاد ماینتی علیہ غیرہ) بھی کہا جاتا ہے۔

☆ اولانہا تشتمل : سے ام القرآن کی تیسری وجہ تسمیہ کا بیان ہے کہ جس طرح ام مشتمل علی الولد ہوتی ہے اسی طرح یہ سورت بھی تین معظم مقاصد پر مشتمل ہے (۱) ثناء باری تعالیٰ (۲) تعبد بامرہ ونہیہ مولیٰ کے امر و نہی کا عبد بن جانا یعنی امثال اوامر اور اجتناب عن النواہی (۳) بیان وعدہ للمطیعین و وعیدہ للمشرکین وعاصین

☆ او علی جملة معانيه الخ :- نیز ام جیسے مشتمل علی الولد ہوتی ہے اور جب تک ولد علیحدہ نہیں ہوتا تو اشتمال اجمالی ہوتا ہے اور جب ولد علیحدہ ہو جائے تو اشتمال تفصیلی ہوتا ہے اسی طرح سورۃ فاتحہ بھی احکام نظریہ جیسے ثناء باری تعالیٰ، مائت باری تعالیٰ وغیرہ اور احکام عملیہ جیسے نماز وغیرہ پر مشتمل ہے اب ان احکام نظریہ اور احکام عملیہ کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ سلوک الطریق المستقیم اور اطلاع علی مراتب السعداء و منازل الاشقیاء نصیب ہوگی اس لئے سلوک طریق سے پہلے تفہیم محذوف ہے، اب الحمد لله رب العالمین میں احکام نظریہ کا ذکر ہے اور ایاک

نعبد میں احکام عملیہ کی طرف اشارہ ہے کیونکہ احکام عبادت یہ احکام عملیہ کو لازم ہوتے ہیں اور وہ آدمی مکلف ہوتا ہے اور اھدنا الصراط میں اطلاع علی مراتب السعداء ہے اور غیر المغضوب میں اطلاع علی منازل الاشقیاء کا بیان ہے۔

اعتراض:- عبادت مکلف نہیں بتاتی کیونکہ مشرک بھی عبادت اغیار کرتے تھے حالانکہ معبودان باطلہ ان کو مکلف نہیں بناتے تھے؟

جواب:- عبادت اغیار درحقیقت عبادت ہی نہیں بلکہ تذلل تھا، مشرکین کے اس تذلل کو مجازاً عبادت سے تعبیر کیا گیا ہے۔

☆ وسورة الكنز :- جس طرح کہ خزانہ مخزونہ (جمع شدہ) ہوتا ہے اسی طرح یہ سورت بھی ایسے ہی احکامات (جو مثل خزانہ کے ہیں) پر مشتمل ہے الکافیہ والوافیہ کی وجہ تسمیہ بھی یہی ہے۔
وسورة الحمد سے لے کر وتعلیم المسئلہ تک سب کی وجہ تسمیہ ایک ہی ہے۔
اشتمالها (ای الفاتحہ) علیہا (ای علی الاقسام الاربعہ)

حمد پر اس طرح مشتمل ہے کہ فرمایا الحمد لله رب العالمین اور شکر پر بھی مشتمل ہے کیونکہ شکر کہتے ہیں ایسا فعل جو منعم کی تعظیم پر دلالت کرے خواہ زبان سے ہو یا دل سے یا اعضاء و جوارح سے، تو یہاں بھی منعم حقیقی باری تعالیٰ کا شکر زبان کے ساتھ ادا کیا گیا ہے اور دعاء پر بھی مشتمل ہے کیونکہ اھدانا الصراط المستقیم دعاء ہے اور تعلیم المسئلہ بھی ہے کیونکہ باری تعالیٰ نے سورة الفاتحہ میں بندوں کو اپنے آپ سے سوال کرنے کا طریقہ بتلایا ہے۔

☆ والصلوة :- اسکو سورة الصلوة بھی کہا جاتا ہے کیونکہ نماز میں منجملہ بالاتفاق پہلی دو رکعتوں میں سورت فاتحہ واجب ہے، عند الشوافع آخری دو میں بھی، عند الاحناف اخیرین میں مستحب ہے۔

☆ والشفایہ والشفاء :- اس پر مؤید نبی کریم ﷺ کا فرمان ہے کہ یہ سورة ہر مرض (دنیاوی

ہو یا اخروی) کیلئے شفا ہے، شفا کا حمل (سورۃ فاتحہ پر) بطور مبالغہ کے ہے۔

☆ والسبع المشانی :۔ چودھواں نام سبع مثانی ہے جزء اول (سبع) کے بارے میں چار قول ہیں (۱) عند الامام حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ آیات ثمانیہ ہیں وہ بسم اللہ الرحمن الرحیم اور صراط الذین انعمت علیہم کو الگ الگ آیت شمار کرتے ہیں (۲) احتاف کے ہاں سات آیات ہیں بغیر بسم اللہ کے، صراط الذین کو وہ الگ آیت شمار کرتے ہیں۔ (۳) شوافع کے ہاں بھی سات ہیں لیکن وہ بسم اللہ کو بھی آیت شمار کرتے ہیں، صراط الذین کو الگ آیت شمار نہیں کرتے۔

(۴) امام حسین الجعفی کے ہاں چھ آیات ہیں وہ نہ بسم اللہ کو آیت شمار کرتے ہیں نہ ہی صراط الذین کو الگ آیت قرار دیتے ہیں۔

اعترض :-۔ جب چار قول مختلف ہیں تو مصنف نے سات بالاتفاق کیوں کہا؟

جواب :-۔ اتفاق سے مراد جمہور کا اتفاق ہے، باقی ایک دو کی مخالفت کرنا خلاف کہلاتا ہے اختلاف نہیں جس سے اتفاق پر کوئی اثر نہیں پڑتا (کیونکہ یہ ان کا تفرق شمار ہوتا ہے)

☆ المشانی :۔ یہ مشنی از باب تفعیل کی جمع ہے یا پھر جمع ہے مفتعی از باب ضرب کی جمع ہے جیسے منای جمع ہے منہی کی اور اس کا معنی تکرار کا ہے، وجہ تسمیہ یہ ہے کہ یہ سورت نماز میں بھی مکرر پڑھی جاتی ہے اور نزول میں بھی مکرر ہے، یہ سورت لیلۃ المعراج میں بھی نازل ہوئی اور تحویل قبلہ کے وقت دوبارہ نازل ہوئی تاکہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین تحویل قبلہ کے بعد یہ نہ سمجھ لیں کہ شاید سورۃ فاتحہ اب واجب نہیں رہی، یہ مکرر نزول رفع شان کی علامت ہے۔

اعترض :-۔ جب یہ سورت کی صفت تھی تو لفظ مشناۃ یا مشنی ہونا چاہیے تھا جمع کیوں لائے؟

جواب :-۔ یہ سبع آیات کی صفت ہے نہ کہ لفظ سورۃ کی لہذا جمع لانا صحیح ہے۔

☆ قوله ان صح انها: - بیضاوی کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا مکرر نزول ضعیف ہے کیونکہ ان تردد کیلئے آتا ہے، اس کے ضعف پر یہ دلیل دی جاتی ہے کہ جو آیات حضور ﷺ پر قرآن ہونے کی حیثیت سے نازل ہوئی ہیں ان کا حکم مستقل سورہ کا ہے تو سورہ فاتحہ کے مکرر نزول کا معنی یہ ہوگا کہ یہ دو مستقل سورتیں ہیں ایک کی دوسری مدنی حالانکہ یہ درست نہیں ہے۔ لیکن اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ مستقل سورہ تب کہلاتی ہے جب دوبارہ نزول مستقل سورہ ہونے کی حیثیت سے ہو حالانکہ اس کا دوبارہ نزول مستقل سورہ ہونے کی حیثیت سے نہیں بلکہ اس کی رفع شان کو بیان کرنے کیلئے ہے۔

اور مصنف کے قول وقد صح سے یہ بات واضح ہے کہ مدنی ہونا تو مشکوک ہے لیکن مکی ہونے میں کوئی شک نہیں اور اس پر دلیل لقوله تعالى ولقد اتيناك سبعا من المثاني سے دی ہے کہ یہ آیت مکی ہے۔

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
مِنَ الْفَاتِحَةِ ، وَمِنْ كُلِّ سُورَةٍ ، وَعَلَيْهِ قُرْأَتُ مَكَّةَ وَالْكُوفَةِ وَفُقَهَاءُ هُمَا
(بِسْمِ اللَّهِ) فاتحہ اور ہر سورہ کا جزء ہے، مکہ و کوفہ کے قراء اور ان کے فقہاء
وَابْنُ الْمُبَارَكِ وَالشَّافِعِيُّ رَحِمَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى . وَخَالَفَهُمْ قُرْأَةُ الْمَدِينَةِ
اور ابن مبارک۔ امام شافعی رحمہم اللہ تعالیٰ اسی مذہب پر ہیں ، اور مدینہ، بصرہ، شام کے قراء
وَالْبَصْرَةِ وَالشَّامِ وَفُقَهَائُهَا وَمَالِكٌ وَالْأَوْزَاعِيُّ ، وَلَمْ يُنْصَ أَبُو حَنِيفَةَ
اور ان کے فقہاء، امام مالک اور امام اوزاعی رحمہم اللہ نے ان کی مخالفت کی ہے اور اس بارے میں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ
رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى فِيهِ بَشَىءٌ فَظَنَّ أَنَّهَا لَيْسَتْ مِنَ السُّورَةِ عِنْدَهُ . وَسُئِلَ
نے کچھ بھی تصریح نہیں کی۔ پس گمان کیا گیا ہے کہ ان کے ہاں بسم اللہ سورت فاتحہ کا جزء نہیں ہے اور سوال کیا گیا

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ عَنْهَا فَقَالَ: مَا بَيْنَ الدَّقَّتَيْنِ كَلَامُ اللَّهِ تَعَالَى. وَلَنَا

امام محمد بن حسن شیبانی سے بسم اللہ کے بارے میں تو انہوں نے فرمایا جو دو گتوں کے درمیان ہے وہ کلام اللہ ہے۔ ہماری دلیل

أَحَادِيثُ كَثِيرَةٌ مِنْهَا مَا رَوَى أَبُو هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ، أَنَّهُ عَلَيْهِ

احادیث کثیرہ ہیں، ان احادیث میں سے ایک وہ ہے جسے روایت کیا ہے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہ بلاشبہ

الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ قَالَ " فَاتِحَةُ الْكِتَابِ سَبْعُ آيَاتٍ، أَوْ لَاهُنَّ بِسْمِ اللَّهِ

نبی کریم ﷺ نے فرمایا فاتحہ الکتاب سات آیات ہیں ان میں سے پہلے بسم اللہ

الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ " وَقَوْلُ أُمِّ سَلَمَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَرَأَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى

الرحمن الرحيم ہے اور ان میں سے ایک حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا قول ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے سورۃ فاتحہ پڑھی

اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْفَاتِحَةَ وَعَدَّ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ

اور بسم اللہ الرحمن الرحیم الحمد للہ رب العالمین کو ایک آیت شمار کیا

الْعَالَمِينَ آيَةً وَمَنْ أَجْلِهَمَا اخْتَلَفَ فِي أَنَّهَا آيَةٌ بِرَأْسِهَا أَمْ بِمَا بَعْدَهَا،

اور ان دو حدیثوں کی وجہ سے اختلاف کیا گیا ہے کہ بسم اللہ مستقل آیت ہے یا اپنے مابعد کے ساتھ مل کر

وَالْإِجْمَاعُ عَلَى أَنَّ مَا بَيْنَ الدَّقَّتَيْنِ كَلَامُ اللَّهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، وَالْوَفَاقُ عَلَى

نیز ہماری دلیل اجماع ہے اس بات پر کہ جو دو گتوں کے درمیان ہے وہ کلام اللہ ہے اور تسمیہ کو مصاحف میں

إثْبَاتُهَا فِي الْمَصَاحِفِ مَعَ الْمُبَالَغَةِ فِي تَجْرِيدِ الْقُرْآنِ حَتَّى لَمْ تَكُتُبْ آمِينَ :

ثابت رکھنے پر اتفاق ہے جو قرآن کو غیر قرآن سے خالی رکھنے میں مبالغہ کرنے کے حتیٰ کہ مصاحف میں آمین نہیں لکھی گئی

اغراض مصنف :- اس عبارت میں بسم اللہ کے جزء قرآن ہونے نہ ہونے کی تفصیل بیان

فرما رہے ہیں۔

فائدہ:- تسمیہ کیلئے کبھی بسم کا لفظ بھی استعمال کیا جاتا ہے۔ یہ بسم مخفف من بسم اللہ الرحمن الرحیم ہے جس طرح کہ بسملہ، اور جیسے بسملہ سبحان اللہ سے اور حمد لہ الحمد للہ سے اور حوقلہ لا حول ولا قوۃ الا باللہ سے مخفف ہے، اسی طرح یہ بھی بسملہ کی طرح مخفف من بسم اللہ ہے۔

تشریح:- اس کے جز قرآن ہونے نہ ہونے کے بارے میں مشہور قول تین ہیں۔

(۱) حضرات شوافع، کوفہ و مکہ کے قراء اور فقہاء، ابن مبارک رحمہم اللہ کا مسلک یہ ہے کہ بسم اللہ فاتحہ کا بھی جزء ہے اور ہر سورت کا بھی جزء قرآن تو لازماً ہوگا۔

(۲) امام مالک، امام اوزاعی، مدینہ، بصرہ، شام کے قراء و فقہاء کا مسلک شوافع کے بالکل مختلف ہے کہ بسم اللہ نہ فاتحہ کا جزء ہے نہ ہر سورت کا نہ قرآن کا۔ احناف متقدمین کا بھی یہی مسلک ہے۔

(۳) متاخرین احناف کا مسلک یہ ہے کہ بسم اللہ جزء و قرآن تو ہے جزء فاتحہ اور جزء لکل سورۃ نہیں ہے۔

اگرچہ فقہاء کوفہ میں سے امامنا الاعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ بھی ہیں لیکن ان کی طرف سے بسم اللہ کے جزء فاتحہ ہونے کے بارے میں کوئی نص موجود نہیں لیکن گمان یہی کیا گیا کہ ان کے نزدیک بسم اللہ جزء فاتحہ نہیں ہے۔ السورۃ میں الف لام عہد ذہنی کا ہے۔ ظن کا منشاء یہ ہے کہ امامنا الاعظم کے نزدیک صلوٰۃ میں الحمد للہ کے ساتھ بسم اللہ کو جہرا پڑھنا صحیح نہیں، البتہ جزء قرآن ہونے کے بارے میں امام محمد بن الحسن شیبانی رحمہ اللہ سے دریافت کیا گیا تو انہوں نے فرمایا ما بین الدفتین کلام اللہ یعنی جو چیز بھی قرآن مجید کے کناروں کے درمیان میں ہے وہ قرآن مجید ہے اور اس میں بسم اللہ بھی ہے جس سے معلوم ہوا کہ یہ قرآن مجید کی جزء ہے، اور جب امام محمد بن الحسن رحمہ اللہ سے سوال کیا گیا کہ جب جزء قرآن ہے تو جہرا کیوں نہیں پڑھی جاتی؟ انہوں نے جواب میں فرمایا کہ اس میں ایک حکمت کی بات ہے، وہ یہ کہ بسم اللہ فصل بین السورتین کے لئے اتری ہے۔

اشكال :- امام محمد بن حسن شيباني رحمہ اللہ کے قول سے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا مسلک کیسے ثابت ہوگا؟

جواب :- قاعدہ ہے امام ابو یوسف و امام محمد رحمہما اللہ کسی قول کو اپنی طرف منسوب نہ کریں تو یہ دلیل ہوتی ہے امام ابو حنیفہ کے قول ہونے پر اور امام محمد رحمہ اللہ نے اس قول کو اپنی طرف منسوب نہیں کیا معلوم ہوا یہ بھی امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے۔

☆ لَنَا احاديث كثيرة :- قاضی صاحب چونکہ شافعی المذہب ہیں اس لئے ہب شوافع کے مطابق دلائل پیش کر رہے ہیں۔ دو دلیلیں جز و قرآن ہونے کی ہیں جو ہمارے لئے بھی مؤید بنیں گی کیونکہ ہم بھی جز و قرآن ہونے کو تسلیم کرتے ہیں البتہ دوسری دلیلیں جز و فاتحہ ہونے کی ہیں۔

دلائل جزء فاتحہ: (۱) :- حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث منقول ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا سورت فاتحہ کی سات آیتیں ہیں جن میں سے پہلی بسم اللہ الرحمن الرحیم ہے۔

دلیل (۲) :- دوسری حدیث ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے ہے کہ نبی کریم ﷺ نے سورت فاتحہ تلاوت فرمائی اور فرمایا بسم اللہ الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین آیت ہے ان سے جزیت فاتحہ معلوم ہوئی۔

جواب دلیل (۱) :- حدیث اول کا جواب حضرات احناف کی طرف سے یہ ہے کہ صحیح مسلم میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے حدیث قدسی بھی منقول ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا باری تعالیٰ فرماتے ہیں قسمٹ الصلوہ بینی و بین عبدی نصفین الخ جس کا مفہوم یہ ہے کہ جب بندہ الحمد لله کہتا ہے تو اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں حمد نبی عبدی اور جب بندہ الرحمن الرحیم کہتا ہے تو اللہ فرماتے ہیں اثنی علی عبدی الخ اب دیکھیں یہاں فاتحہ کو الحمد لله سے شروع کیا اگر بسم اللہ سورت فاتحہ کا جزء ہوتی تو بسم اللہ سے شروع کیا جاتا اور اللہ تعالیٰ اس کا بھی

جواب دیتے لہذا صلوة یعنی فاتحہ کا الحمد للہ سے شروع ہونا دال ہے کہ بسم اللہ فاتحہ کی جزء نہیں، تو یہاں راوی کا قول اپنے دوسرے قول کے خلاف ہے اور قاعدہ ہے کہ جب راوی کا عمل یا قول اس کے سابقہ قول کے خلاف ہو تو اول قول کو نسخ یا رجوع پر محمول کیا جاتا ہے۔

نیز صحیحین میں حضرت انسؓ سے منقول ہے اور صحیح مسلم میں ہے فرماتے ہیں میں نے نبی کریم ﷺ کے پیچھے نماز پڑھی اور ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما کے پیچھے بھی نماز پڑھی لیکن کسی نے کبھی بھی بسم اللہ جہر نہیں پڑھی۔ اگر جزء فاتحہ ہوتی تو ضرور فاتحہ کی طرح اس کو جہر پڑھا جاتا، حالانکہ نہیں پڑھا گیا، جس سے معلوم ہوا کہ جزء فاتحہ نہیں ہے۔

جواب۔ لیل (۲):۔ حدیث ام سلمہ رضی اللہ عنہا کا جواب یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ نے آیت فقط الحمد کو ہی شمار کیا اور بسم اللہ بطور تبرک کے پڑھی تھی نہ کہ آیت شمار کرتے ہوئے۔

شوافع حضرات کا پھر آپس میں اختلاف ہے کہ کیا بسم اللہ آیت مستقلہ ہے یا الحمد للہ رب العالمین کے ساتھ مل کر آیت بنتی ہے۔ کیونکہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے بسم اللہ کا مستقل آیت ہونا ثابت ہوتا ہے اس لئے کہ اس میں تصریح ہے کہ سورۃ الفاتحہ کی ۷ آیتیں ہیں جن میں سے اول بسم اللہ الرحمن الرحیم ہے، جبکہ ام سلمہ رضی اللہ عنہا والی حدیث میں مستقل آیت ہونا ثابت نہیں کیونکہ وہاں بسم اللہ کو الحمد للہ کے ساتھ ملا کر ایک کہا ہے۔ اور آخری اجماع والی دو دلیلیں ہمارے خلاف نہیں کیونکہ جزیت قرآن کے تو ہم بھی قائل ہیں۔

دلائل جزء قرآن: (۱):۔ اجماع قولی تمام حضرات کا اتفاق ہے کہ مابین الدختین کلام اللہ ہے اور دختین میں بسم اللہ کا بھی ذکر ہے۔

دلیل (۲):۔ اجماع فعلی حضرات جامعین قرآن اور کاتبین قرآن نے التزام کیا ہے کہ قرآن مجید میں ایسی کوئی چیز نہیں لکھی جو قرآن میں سے نہ ہو۔ جیسا کہ آئین قرآن میں سے نہیں ہے تو اس کو قرآن میں نہیں لکھا گیا حتیٰ کہ بعض آیات کے جواب احادیث میں مذکور ہیں مثلاً ایس

اللہ باحکم الحاکمین کے جواب میں بلی کا لفظ آیا ہے، ان اصبح ماء کم غورا فمن یاتیکم بماء معین کے جواب میں اللہ یأتینا وهو رب العالمین کہنے کا امر ہے جب یہ اوامر احادیث میں ہیں اور ان کو بھی قرآن مجید میں نہیں لکھا گیا اور بسم اللہ کو قرآن مجید میں لکھا گیا ہے تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بسم اللہ جزو قرآن ہے۔

اعترض:- جب قرآن مجید میں غیر سے تجرید ہوتی تھی تو سورة البقرة مدنیۃ وایاتھا مائتان وتسع وثمانون، رکوع و آیات وغیرہ کے الفاظ کیوں لکھے جاتے ہیں حالانکہ یہ الفاظ بھی قرآن مجید کے نہیں ہیں؟

جواب (۱):- ان الفاظ کی کتابت اور قرآن مجید کی کتابت یعنی رنگ وغیرہ کے لحاظ سے فرق ہوتا ہے جن سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ یہ الفاظ قرآن کے نہیں اور بسم اللہ کی کتابت بالکل قرآن مجید کی طرح ہوتی ہے اس لئے وہ قرآن کا جزء ہے۔

جواب (۲):- اس کے ذکر کرنے سے یہ شبہ نہیں ہوتا کہ شاید یہ الفاظ بھی قرآن کا جزء ہیں، اجوبۃ آیات واردة فی الحدیث کو ذکر کرنے سے شبہ ہو سکتا ہے کہ شاید یہ قرآن کے لفظ ہوں اس لئے ان الفاظ واردة فی الحدیث بطور جوابات کو ذکر نہیں کیا گیا اور ان الفاظ سورة مدنیۃ وغیرہ کے لکھنے سے شبہ نہیں ہوتا تھا اس لئے لکھا گیا۔

عدم جزئیت بسم اللہ للسور پر احناف کے دلائل (۱):- صحیحین میں حضرت انسؓ سے منقول ہے فرماتے ہیں میں نے نبی کریم ﷺ کے پیچھے نماز پڑھی اور ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما کے پیچھے بھی نماز پڑھی لیکن کسی نے کبھی بھی بسم اللہ جہر نہیں پڑھی۔ کام مر۔

(۲):- مسند احمد، ابوداؤد اور ترمذی شریف کی روایت ہے۔

عن ابی ہریرۃ ان رسول اللہ ﷺ قال ان سورة من القرآن ثلاثون آية

شفعت لرجل حتی غفر له وهی تبارک الذی بیده الملك
اگر بسم اللہ کو بھی ایک آیت شمار کیا جائے تو عدد آیات اکیس کا ہو جاتا ہے

دلیل (۳):۔ مسند احمد اور ترمذی شریف کی روایت ہے۔ حضرت عبد اللہ بن مغفلؓ کے بیٹے فرماتے ہیں قال سمعنی ابي وانا فی الصلوة اقول بسم الله الرحمن الرحيم فقال لى اى بُنى محدث اياک ولم ار احدا من اصحاب رسول الله ﷺ کان ابغض اليه الحدث فى السلام يعنى منه وقال قد صليت مع النبى ﷺ ومع ابي بكر و عمر و مع عثمان فلم اسمع احدا منهم يقولها فلا تقلها اذا انت صليت فقل الحمد لله رب العالمين

اس سے معلوم ہوا کہ بسم اللہ پڑھنے سے منع کر دیا گیا ہے اور یہ منع اس بات کی دلیل ہے کہ سورۃ فاتحہ میں بسم اللہ داخل نہیں ہے اور سورۃ فاتحہ ہی پر باقی سورتوں کو قیاس کریں گے کہ ان کی بھی بسم اللہ جزو نہیں ہے۔

وَالْبَاءُ مُتَعَلِّقَةٌ بِمَحْذُوفٍ تَقْدِيرُهُ : بِسْمِ اللَّهِ أَقْرَأُ لِأَنَّ الَّذِي يَتْلُوهُ
اور حرف باء متعلق ہے فعل محذوف کے جس کی تقدیر عبارت بسم اللہ اقرا ہے اس لئے کہ تحقیق وہ چیز جو پیچھے آ رہی ہے
مَقْرُوءٌ وَكَذَلِكَ يُضْمَرُ كُلُّ فَاعِلٍ مَا يَجْعَلُ التَّسْمِيَةَ مَبْدَأًا لَهُ ، وَذَلِكَ
باء کے وہ از قبل مقروء ہے، اور اسی طرح مقدر ماننا ہے ہر فاعل ایسے فعل کو کہ بنائے تسمیہ کو اس فعل کی ابتداء اور یہ (مقدر ماننا)
أَوَّلَى مِنْ أَنْ يُضْمَرَ أَبَدًا لِعَدَمِ مَا يُطَابِقُهُ وَيَدُلُّ عَلَيْهِ أَوْ ابْتِدَائِي لِرِيَادَةِ
زیادہ بہتر ہے اس بات سے کہ مقدر مانا جائے لفظ ابدا بوجہ معدوم ہونے اس چیز کے جو مطابق ہو اس فعل ابدا
کے اور (بوجہ معدوم ہونے اس چیز کے) جو اس پر دلالت کرے۔ یا (اسی طرح اقرا کو مقدر ماننا اولی ہے اس
بات سے کہ مقدر مانا جائے لفظ) ابتدائی کو اس میں زیادتی

إِضْمَارٌ فِيهِ ، وَتَقْدِيمُ الْمَعْمُولِ هَهُنَا أَوْقَعَ كَمَا فِي قَوْلِهِ بِسْمِ اللَّهِ

حذف کی وجہ سے، اور معمول کا مقدم ہونا یہاں زیادہ اچھا واقعہ ہونے والا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان بسم اللہ

مَجْرَاهَا وَقَوْلُهُ . إِيَّاكَ نَعْبُدُ لِأَنَّهُ أَهَمُّ وَأَدْلُّ عَلَى الْإِخْتِصَاصِ ، وَأَدْخَلَ

مجرہا اور ایاک نعبد میں ہے، اس لئے کہ تحقیق یہ (معمول کا مقدم کرنا) زیادہ اہمیت کے لائق ہے اور
اختصاص پر زیادہ دلالت کرنے والا ہے اور اس کا تعظیم میں

فِي التَّعْظِيمِ وَأَوْفَقُ لِلْجُودِ فَإِنَّ اسْمَهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى مُقَدَّمٌ عَلَى الْقِرَاءَةِ

بداخل ہے اور زیادہ موافق ہے وجود (اسم باری تعالیٰ) کے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا نام مقدم ہے قراءۃ پر

كَيْفَ لَا وَقَدْ جُعِلَ آلَةٌ لَهَا مِنْ حَيْثُ أَنَّ الْفِعْلَ لَا يَتِمُّ وَلَا يُعْتَدُّ بِهِ شَرْعاً

اور کیوں نہ مقدم ہو حالانکہ بنا یا گیا ہے (اسم باری تعالیٰ) آئے قراءت کیلئے اس حیثیت سے کہ فعل نہیں مکمل ہوتا
اور نہیں شمار کیا جاتا اس کو شرعاً

مَا لَمْ يَصْدُرْ بِاسْمِهِ تَعَالَى لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ كُلُّ أَمْرٍ ذِي بَالٍ

جب تک کہ نہ شروع کیا جائے باری تعالیٰ کے نام کے ساتھ نبی علیہ الصلوۃ والسلام کے فرمان کی وجہ سے کہ ”ہر شان والا کام

لَمْ يُبْدَأْ فِيهِ بِبِسْمِ اللَّهِ فَهُوَ ابْتَرُ وَقِيلَ الْبَاءُ لِلْمُصَاحَبَةِ ، وَالْمَعْنَى مُتَبَرِّكاً

نہ ابتداء کی جائے اس کی بسم اللہ کے ساتھ وہ دم بریدہ (یعنی بے برکت) ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ باء مصاحبتہ
کیلئے ہے، اور (مصاحبتہ کی صورت میں) معنی ہوگا متبرک کا

بِاسْمِ اللَّهِ تَعَالَى أَقْرَأُ ، وَهَذِهِ وَمَا بَعْدَهُ إِلَى آخِرِ السُّورَةِ مَقُولٌ عَلَى السَّنَةِ

باسم اللہ تعالیٰ اقرا، یہ (تسمیہ) اور جو اس کے بعد (تحمید) ہے پڑھا گیا ہے ہندوں کی زبان پر

الْعِبَادِ لِيَعْلَمُوا كَيْفَ يَتَبَرَّكُ بِاسْمِهِ ، وَيُحْمَدُ عَلَى نِعَمِهِ ، وَيُسْأَلُ مِنْ

نہ وہ جان لیں کہ کیسے برکت حاصل کی جائے گی اللہ تعالیٰ کے نام سے اور کیسے تعریف کی جائے گی اللہ کی
نعمتوں کی اور کیسے سوال کیا جائے گا

فَضْلِهِ ، وَإِنَّمَا كُسِرَتْ وَمِنْ حَقِّ الْحُرُوفِ الْمُفْرَدَةِ أَنْ تُفْتَحَ ، لِاخْتِصَاصِهَا

اس کے فضل کا۔ اور بجز اس نیست کسرہ دیا گیا ہے بسم اللہ کی باء کو حالانکہ حروف مفردہ کے حق میں سے ہے کہ ان کو فتح دیا جائے ، باء کے خاص ہونے کی وجہ سے

بِاللُّزُومِ الْحَرْفِيَّةِ وَالْجَرِّ ، كَمَا كُسِرَتْ لَامُ الْأَمْرِ وَلَامُ الْإِضَافَةِ دَاخِلَةً

حریت اور جریت کے لزوم کو جیسا کہ کسرہ دیا گیا ہے لام امر اور لام اضافت کو دار نحالیہ وہ داخل ہونے والے ہوں

عَلَى الْمُظْهَرِ لِلْفَضْلِ بَيْنَهُمَا وَبَيْنَ لَامِ الْإِبْتِدَاءِ وَلَامِ التَّأَكِيدِ

اسم ظاہر پر فرق کرنے کے لئے لام امر و لام اضافت اور لام ابتداء و لام تاکید کے درمیان۔

اغراض مصنف :- والباء متعلقة سے لے کر والاسم تک عبارت کے سات حصے ہیں ہر ایک کی غرض علیحدہ ہے (۱) والباء سے و کذا لک یضمیر تک غرض یہ بتانا ہے کہ بسم اللہ جار مجرور متعلق کس کے متعلق ہوگا۔

(۲) و کذا لک یضمیر کل فاعل الخ سے و ذالک اولیٰ تک تنمिम فائدہ کیلئے ایک قاعدہ کلیہ کا بیان ہے۔

(۳) و ذالک اولیٰ الخ سے و تقدیم المعمول تک بعض حضرات کا مسلک اور ان کے دلائل ذکر کر کے ان کی تردید اور ان کے دلائل کا رد کیا ہے (۴) و تقدیم المعمول ہینا سے کیف لا تک اقرأ کو مؤخر کرنے کی اور ایک سوال مقدر کا جواب ہے (۵) کیف لا سے ہذا و مابعدہ تک حصہ خامسہ ہے جس کے پھر تین حصے ہیں (۱) کیف لا وقد جعل الة لها کی عبارت میں غرض تقدیم اوفق للوجود کی اور ضمنی طور پر معنی باء کی تعیین ہے (۲) من حیث ان الفعل سے و قبل الباء تک سابق عبارت پر ہونے والے سوال کا جواب ہے (۳) و قبل الباء سے و ہذا و مابعدہ تک باء کے ایک دوسرے معنی کا بیان ہے (۶) و ہذا و مابعدہ سے انما کسرت تک ایک سوال کا جواب ہے۔ (۷) و انما کسرت الباء سے والاسم تک باء

کے متعلق ساتواں مسئلہ ہے۔

فائدہ:- باء کے متعلق سات ابحاث بیان کی ہیں اس کی وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ سورت فاتحہ کی چونکہ سات آیات ہیں تو ابحاث بھی سات ہیں اور مقولہ مشہور ہے کہ تمام قرآن بالا جمال سورت فاتحہ میں بند ہے پھر سورت فاتحہ بالا جمال بسم اللہ الرحمن الرحیم میں بند ہے اور بسم اللہ کا مجموعہ بالا جمال لفظ باء میں بند ہے اس لئے باء کے متعلق سات ابحاث بیان کیں۔

تشریح:- پہلے حصے کی غرض یہ ہے کہ بسم اللہ جار مجرور کس چیز کے متعلق ہوگا۔ اس کا متعلق ضرور ہوتا ہے کیونکہ حرف جار کی تعریف ہی یہی ہے کہ جو سابق فعل یا شبہ فعل کے معنی کو کھینچ کر اپنے مدخول تک پہنچائے اور معنی کو مدخول تک اسی وقت پہنچایگا جب فعل یا شبہ فعل بھی ہو لہذا معلوم ہوا کہ جار مجرور کا متعلق ضرور ہوتا ہے۔ اب یہاں بسم اللہ کے متعلق میں ابتداء و احتمال ہیں، اس کا متعلق محذوف ہوگا یا مذکور، اگر ثانی ہو تو اس کو ظرف لغو کہتے ہیں اور اگر اول ہو تو اس کو ظرف مستقر کہتے ہیں۔ پھر اس میں آٹھ احتمال ہیں۔ کیونکہ متعلق محذوف ہو کر فعل ہوگا یا شبہ فعل، بہر صورت فعل یا شبہ فعل افعال عامہ میں سے ہوگا یا خاصہ میں سے، یہ چار پھر بہر صورت متعلق مقدم ہوگا یا مؤخر تو یہ آٹھ صورتیں ہوں گی۔ اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے اشارہ فرمایا کہ یہاں اس کا متعلق فعل ہے، فعل بھی خاص ہے اور ہے بھی مؤخر۔

اول الذکر (متعلق فعل ہونے) اور ثالث الذکر (متعلق فعل مؤخر ہونے) کی وجہ مصنف رحمہ اللہ دوسری عبارت میں بیان کریں گے۔ اور ثانی الذکر (فعل خاص ہونے) کی وجہ اس عبارت میں بیان فرما رہے ہیں (اول الذکر جزو کی دلیل تو یہ ہے کہ جار مجرور کا متعلق جار مجرور میں عامل ہوتا ہے اور عمل کرنے میں اصل فعل ہے لہذا متعلق فعل ہونا چاہیے اور یہی مذہب بصریین کا ہے۔ چونکہ یہ دلیل صراحتہ عبارت میں نہیں آ رہی اس لئے اس کا ذکر میں نے پہلے ہی کر دیا اور کتاب میں اس کے واضح ہونے کی بنا پر ذکر نہیں کیا اور ثالث الذکر کی دلیل و تقدیم

المعمول سے بیان کی جائے گی)

ضابطہ:- پوری کلام عرب میں چار مقام ایسے ہیں جہاں جار مجرور کا متعلق افعال عامہ کو بنایا جاتا ہے (۱) جار مجرور مبتدا کی خبر ہو (۲) ذو الحال کے لئے حال ہو (۳) موصوف کی صفت ہو (۴) یا موصول کا صلہ ہو۔ لیکن ایسے مقامات میں بھی جب قرینہ صارفہ پایا جائے تو وہاں بھی افعال خاصہ کو نکالا جاتا ہے۔ مثلاً زید من العلماء ای معدود من العلماء، زید علی الفرس ای راکب علی الفرس، زید فی المصر ای مقیم فی المصر تو یہاں اگرچہ جار مجرور خبر ہیں لیکن قرینہ صارفہ عن الافعال العامہ کی وجہ سے یہاں افعال خاصہ کو نکالا گیا ہے، تو اسی طرح چونکہ جس فعل کی تلاوت ہو رہی ہے وہ فعل قراءت ہی ہے یا تیلو تلو سے ہے جس کا معنی ہے پیچھے ہونا پھر عبارت کا معنی یہ ہوگا کہ وہ چیز جو بسم اللہ کے پیچھے آ رہی ہے۔ اس قرینہ کی وجہ سے یہاں فعل خاص اقراء نکالا گیا ہے۔ اس مقام میں ایک عبارت قی خدشہ ہے۔

اشکال:- آپ نے فرمایا ہے کہ لان الذی یتلوہ مقروء تو بسم اللہ کے عامل اقراء کے لئے قرینہ تو فعل قراءت ہے نہ کہ مقروء کیونکہ مقروء تو الفاظ ہیں یہ تو فعل خاص کی تقدیر کا قرینہ نہیں بن سکتے۔

جواب:- اگرچہ قرینہ تو فعل قراءت ہے اور مقروء صفت الفاظ ہے لیکن اس مقروء کو فعل قراءت کے ساتھ ملا بہت ہے اس لئے بطور استعارہ اور مجاز کے مقروء کا ذکر کر دیا۔

و كذلك يضم كل فاعل الخ:- یہ دوسرا حصہ عبارت ہے اس میں تنمिम فائدہ کیلئے ایک قاعدہ کلیہ بیان کیا ہے کہ ہر فاعل (بالمعنی اللغوی یعنی کام کرنے والے) وہی فعل مضمر کرتا ہے جس کے لئے وہ بسم اللہ کو مبدأ بنا رہا ہوتا ہے۔ مثلاً ایک انسان کھانے کا کام شروع کر رہا ہے اور بسم اللہ کو اسی کے لئے مبدأ بنا رہا ہے۔ تو اء کل ہی محذوف نکالے گا۔

اعتراض:- اس جگہ فعل مضر سے اء کل یا اشرب وغیرہ مراد ہے جو کہ فعل نحوی ہے حالانکہ جس فعل کیلئے بسم اللہ کو مبدأ بنایا جاتا ہے وہ تو فعل حقیقی ہوتا ہے نہ کہ فعل نحوی اء کل یا اشرب وغیرہ۔

جواب (۱):- یہاں تقدیر عبارت یوں ہے ما يجعل التسمية مبدأ المعناه یعنی ہر فاعل ایسے فعل کو مقدر کرتا ہے جس فعل کے معنی کیلئے تسمیہ کو مبدأ بناتا ہے اور معنی فعل ہی حقیقی فعل ہے فلا اشکال۔

جواب (۲):- یا تقدیر عبارت یوں ہے بضمير كل فاعل لفظ ما يجعل التسمية الخ ای اللفظ الدال عليه الخ یعنی ہر فاعل ایسے لفظ کو مقدر کرتا ہے جو فعل حقیقی پر دلالت کرتا ہے، اب بھی کسی قسم کا شبہ نہیں رہتا۔

☆ وذلك اولی الخ :- یہاں سے تقدیم المعمول تک بعض حضرات کا مسلک اور ان کے دلائل ذکر کر کے ان کی تردید کی ہے

بعض حضرات بسم اللہ سے پہلے لفظ ابتدا یا ابتداء ہی محذوف نکالتے ہیں۔

دلائل تقدیر ابتداء: (۱) ابتدا افعال عامہ کی طرح ہے کہ جس طرح افعال عامہ دنیا کے ہر قسم کے افعال پر صادق آتے ہیں اسی طرح ابتدا بھی ہر قسم کے فعل پر صادق آتا ہے لہذا اس کو ذکر کرنا چاہئے۔

(۲) اس لفظ کی مطابقت کلام خیر الانام ﷺ سے ہوتی ہے چونکہ اس میں بھی لم یبدأ کا ذکر ہے لہذا لفظ ابتدا ہی صحیح ہے۔

جواب دلیل (۱):- افعال عامہ کو ضرورت کے وقت نکالا جاتا ہے، یعنی جس وقت قرینہ صارفہ نہ ہو اور یہاں قرینہ صارفہ موجود ہے کہ بعد والافعل (فعل سے مراد یہ ہے کہ جو تسمیہ کے بعد جو کام کیا جائیگا) قراءت پر دلالت کرتا ہے، لہذا لفظ اقرا ہی ہونا چاہئے۔

جواب دلیل (۲):۔ حدیث شریف میں افتتاح بالتسمیہ اور بالتحمید کی ترغیب ہے اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ لفظ ابتدا کو مقدر مانا جائے، ہذا یہ استدلال صحیح نہیں ہے۔

لفظ ابتدا محذوف نکالنے کی قباحتیں: (۱) علامہ بیضاوی رحمہ اللہ نے پہلی قباحت لعدم ما یطابقہ سے بیان کی ہے کہ قرآن وحدیث میں کہیں بھی استعمال نہیں ملتی کہ بسم اللہ کا عامل ابتدا کو نکالا گیا ہو بلکہ دوسرے فعل نکالے جاتے ہیں کقولہ تعالیٰ باسم اللہ معربہا، وقولہ علیہ السلام بسم اللہ ولجنا (کمرہ میں داخل ہونے کی دعا)، بسم اللہ خر جنا (گھر میں داخل ہونے کی دعا)، وقول جبرئیل بسم اللہ ارقیک تو لفظ ابتدا محذوف نکالنا استعمال کے مطابق نہ ہونے کی وجہ سے صحیح نہیں ہے۔

(۲) علامہ بیضاوی رحمہ اللہ نے دوسری قباحت ما یدل علیہ سے بیان کی ہے، ما یدل علیہ کا عطف ما یطابقہ پر ہے ای لعدم ما یدل علیہ توضیح یہ ہے کہ ابتدا افعال عامہ کی مثل ہے، بعینہ افعال عامہ میں سے تو نہیں کیونکہ افعال عامہ چار ہیں، جب افعال عامہ میں سے نہ ہوا بلکہ ان کا غیر ہوا تو اس کے محذوف ماننے پر کسی قرینہ کی ضرورت تھی اور یہاں کوئی قرینہ نہیں ہے۔

دلیل تقدیر ابتدائی:۔ ای ابتدائی بسم اللہ ثابت اس صورت میں جملہ اسمیہ بنے گا اور جملہ اسمیہ دوام واستمرار پر دلالت کرتا ہے لہذا اسم باری تعالیٰ میں دوام واستمرار ثابت ہوگا۔

اعترض:۔ اس مسلک پر دلائل کارد بھی کر دیا اور قباحتیں بھی بیان کر دیں تو علامہ بیضاوی رحمہ اللہ کو ذلک واجب کہنا چاہئے تھا کہ فعل خاص اقراء نکالنا واجب ہے، اولیٰ کیوں کہا؟

جواب:۔ لفظ ابتدا کیلئے اگرچہ قرینہ تخصیصی نہیں ہے لیکن قرینہ تفسیمی موجود ہے جس سے جواز ثابت ہوتا ہے کیونکہ جو بھی مابعدوالا فعل ہوگا اس کی ابتدا تو ضرور ہوگی اس لئے تقدیر اقرار کو اولیٰ کہا واجب نہیں کہا۔

☆ و تقدیم المعمول ھنہنا: یہ عبارت کا چوتھا حصہ ہے اس میں اقراء کو مؤخر کرنے کی دلیل اور ایک سوال مقدر کا جواب ہے

سوال :- معمול من حیث انہ معمول مؤخر ہوتا ہے اور عامل من حیث انہ عامل مقدم ہوتا ہے یا بعنوان دیگر معمول مقتضی عامل ہوتا ہے تو عامل مقتضی ہوا اور جب تک مقتضی کا پہلہ ذکر نہ ہو مقتضی کیسے آسکتا ہے؟ تو یہاں آپ نے عامل کو مؤخر کیوں کیا؟

جواب :- ضابطہ تو یہی ہے جس طرح آپ نے فرمایا ہے لیکن اس جگہ ایک نکتہ کی بناء پر عامل کا مؤخر کرنا اور معمول کا مقدم کرنا واقع (احسن و قواع) ہے، اس کی چار قسم کی دلیلیں بعد میں آئیں گی۔
مجموعہ دوسرے نکات میں سے ایک نکتہ یہ بھی ہے کہ مشرکین مکہ باسم اللات والعزیٰ ابتدا کہتے تھے یعنی عامل مؤخر کرتے تو انکی مخالفت اسی ترتیب سے کرنی چاہئے اسی لئے بسم اللہ اقراء کہا جاتا ہے۔

فائدہ :- لفظ ھنہنا لا کر اشارہ کر دیا کہ اس مقام کے علاوہ بعض مقامات میں تقدیم عامل ہی افضل ہوتی ہے مثلاً اقراء باسم ربک یہاں علامہ زبخری کے نکتہ کے مطابق قراءت کی اہمیت عارضی کو ثابت کرنے کے لئے فعل قراءت عامل کو مقدم کیا گیا ہے۔

بسم اللہ مجربھا، ایاک نعبد یہاں بات کی توجیہ کیلئے تمثیلیں ہیں کہ کسی نکتہ کی بناء پر عامل کو مؤخر اور معمول کو مقدم کیا جاسکتا ہے۔

اعتراض :- مثال ایک ہی کافی تھی دو مثالوں کا کیوں ذکر کیا؟

جواب :- ایک مثال تقدیم معمول کی ہے اور دوسری مثال مطلق تقدیم کی ہے ایاک نعبد تقدیم معمول کی مثال ہے اور بسم اللہ مجربھا و مرسنھا میں تقدیم مطلق ہے نکتہ حصر کیلئے، مشرکین کا خلاف کرنے کے لئے یہاں تقدیم ماحقہ التاخیر کی ہوئی ہے اور یہ تقدیم معمول کی

مثال نہیں اس لئے کہ یہاں بسم اللہ معمول نہیں کیونکہ مجربہا مبتداء ہے اور بسم اللہ خبر ہے اور بصریوں کے نزدیک مبتداء عامل للشرح نہیں ہوتا بلکہ دونوں میں عامل معنوی ہوتا ہے، علاوہ ازیں مجربہا و مرسہا یہ مصدر میسی ہیں یا ظرف زمان و مکان، مصدر میسی عامل ضعیف ہے جس سے معمول مقدم نہیں ہو سکتا اور ظرف میں بھی عامل بننے کی صلاحیت نہیں ہے اس کی تصریح نحات نے کی ہے، قاضی بیضاوی رحمہ اللہ نے اس کی تفسیر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ بسم اللہ حال ہے ارکبو کی ضمیر فاعل سے اور مجربہا ظرف زمان ہے ای ارکبو احوال کو نکم متلبسین باسم اللہ وقت اجرائہا و ارسائہا۔

بہر حال یہاں بسم اللہ معمول نہیں ہے بلکہ یہ مطلق تقدیم کی مثال ہے۔

☆ لانہ اہم و ادل علی الاختصاص الخ: یہاں سے تقدیم معمول کی چار وجوہوں کا بیان ہے (۱) لانہ اہم یعنی چونکہ باری تعالیٰ میں اہمیت ہے اس لئے مقدم کیا تاکہ اظہار اہمیت ہو جائے کیونکہ ضابطہ ہے بقدمون الاہم فالاہم پھر چونکہ علامہ تفتازانی نے عبد القاہر جرجانی کا خیال لکھا ہے کہ مطلق اہمیت کا بیان کر دینا ہی کافی نہیں ہوتا بلکہ وجہ اہمیت بیان کرنی ضروری ہوتی ہے تو وجہ اہمیت یہ ہے کہ مومن کے دل میں یہ ایک اہم مقاصد میں سے ہے کہ ذکر معبود بالحق ہو اور یہی اصل مقاصد میں سے ہے مومن کامل کے لئے تو اس اہمیت کے اظہار کے لئے تقدیم باسم اللہ کی۔

(۲) تقدیم ما حقہ التأخیر یفید الحصر کے تحت بسم اللہ کی تقدیم کی کیونکہ اس جگہ مشرکین کے مقابلہ میں ابتداء فعلی قراءت باسم الباری میں حصر کرنا تھا اس لئے مقدم کیا گیا کیونکہ اگر باسم اللات والعزی ابتدا سے مشرکین کا مقصود حصر ہوا کرتا تھا کہ صرف لات وعزی کے نام ہی سے ہم شروع کرتے ہیں تو بسم اللہ اقرء میں حصر قلب ہوگا کہ مشرکین کی مخالفت کلی درجہ میں ہو کر ابتداء اللہ ہی کے نام سے ہولات وعزی کے نام سے نہیں، اور اگر مشرکین کا عقیدہ

اشتراک کا تھا کہ باسم اللات والعزی وباسم اللہ تو یہاں باسم اللہ اقراء میں قصر افراد ہے کہ باسم اللہ وحدہ اقراء یعنی نفی اشتراک ہے اور اثبات افراد ہے۔

(۳) وادخل فی التعظیم وجہ تقدیم معمول میں سے تیسری وجہ یہ ہے کہ چونکہ تمام مخلوق کی عظمت باری تعالیٰ کی عظمت کے مقابلہ میں ایک قطرہ با مقابلہ سمندر کی نسبت بھی نہ تھی بلکہ عظمت باری اس سے کہیں اور زیادہ ہے تو اس تعظیم کا تقاضا یہی تھا اور تعظیم کا زیادہ اظہار اسی میں تھا کہ تقدیم باسم اللہ کی جائے۔

فائدہ:- لفظ اظہار تعظیم کہا ہے نفس تعظیم تو بغیر تقدیم کے بھی حاصل ہے ہو۔

(۴) ووافق للوجود:- یعنی بسم اللہ کی تقدیم علی العال اوفق للوجود فی نفس الامر ہے یعنی ذات باری تعالیٰ جیسے نفس الامر کے اعتبار سے تمام کائنات سے مقدم ہیں ذکر کے طور پر بھی اس لفظ کو جو کہ دال علی ذات الباری ہو مقدم کر دیا جائے تاکہ وضع (ترتیب ذکر) طبع (ترتیب نفس الامر) کے موافق ہو جائے۔

وجہ تقدیم معمول علی العال میں آپ نے اسم تفضیل کے صیغے استعمال کئے ہیں اور اسم تفضیل کا استعمال تین طریقوں میں سے کسی ایک طرح ہوتا ہے (۱) لفظ من کے ساتھ (۲) الف لام کے ساتھ (۳) اضافت کے ساتھ۔

فائدہ:- اسم تفضیل کے تین طرح کے استعمال میں نکتہ یہ ہے کہ اسم تفضیل میں بھی زیادتی ہوتی ہے اور مبالغہ میں بھی لیکن فرق یہ ہے کہ مبالغہ میں نفس زیادتی کا ثبوت ہوتا ہے اور اسم تفضیل میں زیادتی اضافی اور نسبی ہوتی ہے یعنی زیادتی مفصل علیہ کے اعتبار سے ہوتی ہے یہاں تو نہ من مذکور ہے نہ الف لام نہ مضاف الیہ۔ اسم تفضیل کا استعمال تین طرح اس لئے ہوتا ہے تاکہ مفصل علیہ کا ذکر ہو جائے اور زیادتی نسبتی ثابت ہو جائے۔

اعتراض (۱) آپ نے وجہ اربعہ کو بیان کرتے ہوئے اسم تفضیل کا صیغہ استعمال کیا اور زیادتی ثابت کی تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ تقدیم باسم اللہ میں اہمیت زیادہ ہوتی ہے اور زیادہ دلالت علی الاختصاص ہوتی ہے اور اسی طرح زیادتی تعظیم کا اظہار ہوتا ہے اور زیادہ اوفق للوجود ہے اور اگر تقدیم اسم باری نہ ہو بلکہ تاخیر ہو تو اگرچہ زیادتی اہمیت و عظمت وغیرہ ثابت نہیں ہوگی لیکن نفس اہمیت اور نفس عظمت اور نفس اختصاص تو باقی رہتا ہے حالانکہ مقصود یہ ہے کہ تاخیر ذکر اسم باری تعالیٰ میں نفس عظمت و اہمیت و اختصاص وغیرہ ہی باقی نہیں رہتا۔

خلاصہ اعتراض یہ نکلا کہ اس جگہ اسم تفضیل کے صیغہ کا ذکر کرنا لفظی ومعنوی دونوں لحاظ سے صحیح نہیں ہے۔

جواب (۱) اگرچہ اسم تفضیل میں زیادتی ہوتی ہے لیکن بعض اوقات صیغہ اسم تفضیل کو زیادتی والے معنی سے مجرد کر لیا جاتا ہے اس وقت اس کا استعمال تین طریقوں سے نہیں ہوتا مثلاً قرآن مجید میں ہے وهو الذی یبداء الخلق ثم یعیدہ وهو اھون علیہ یہاں باری تعالیٰ کے خلق ثانی کا ذکر ہے کہ یہ باری تعالیٰ پر آسان ہے، اب اس مقام میں اگر زیادتی والا معنی مراد لیا جائے تو بہت بڑی خرابی لازم آتی ہے کیونکہ پھر مطلب یہ بنتا ہے کہ دوبارہ پیدا کرنا زیادہ آسان ہے اور پہلی مرتبہ پیدا کرنا مشکل تھا حالانکہ باری تعالیٰ کیلئے کچھ بھی مشکل نہیں لہذا یہاں نفس ہون والا معنی مراد ہوگا اور اس مقام میں اھون کا استعمال لفظ من، الف لام اور اضافت کے ساتھ نہیں ہے بلکہ تفضیلی معنی سے مجرد ہے، اسی طرح یہاں بھی اسم تفضیل کے صیغہ معنی تفضیلی سے مجرد ہیں جس کی بنا پر من غیرہ کا استعمال ضروری نہیں ہے۔ (اس سے لفظی خرابی دور ہوئی) اور پھر چونکہ زیادتی والا معنی مراد نہیں بلکہ نفس اہمیت وغیرہ مراد ہے لہذا تاخیر اسم باری کی صورت میں مقصود پورا ہوگا اور نفس اختصاص و اہمیت وغیرہ ہی باقی نہیں رہے گی۔

جواب (۲) وان سلمنا یعنی اگر تسلیم کر بھی لیا جائے کہ ان میں اسم تفضیل کا معنی موجود ہے

اور زیادتی کا اثبات ہے تب بھی کوئی خرابی نہیں کیونکہ اسم تفصیل کا استعمال تین طریقوں سے ہونے کی علت یہی ہوتی ہے کہ مفضل علیہ کو بیان کیا جائے اور مفضل علیہ اگر کسی قرینہ سے معلوم ہو جائے تو تین طریقوں میں سے کسی کے ساتھ استعمال کوئی ضروری نہیں، مثلاً اللہ اکبر میں چونکہ قرینہ سے معلوم ہے کہ اللہ اکبر من کل شیء اس لئے الف لام، اضافت وغیرہ کی ضرورت محسوس نہیں ہوئی۔ اسی طرح یہاں بھی مفضل علیہ قرآن خارجیہ سے معلوم ہے جس کی وجہ سے اضافت ومن وغیرہ کا ذکر ضروری نہیں یعنی تقدیم ذکر اللہ اہم من فعل القراءۃ واولی اختصاصا من التأخیر وغیر ذلک تو اس قرینہ کی وجہ سے تین طریقوں میں سے کسی کا ذکر نہیں (جس سے لفظی خرابی دفع ہوئی) اور اسی طرح ہم تسلیم کرتے ہیں کہ ان میں تفصیلی معنی موجود ہے اور تاخیر کی صورت میں نفس اہمیت و اختصاص باقی رہتا ہے اس لئے کہ باری تعالیٰ کی ذات میں اہمیت ذاتی بھی ہے اور بصورت تقدیم اہمیت عرضی بھی ہے اب اگر تاخیر بسم اللہ کی جائے تو اگرچہ اہمیت عارضی نہیں رہے گی لیکن اہمیت ذاتی تو باقی ہی ہے اسی طرح تقدیم والی صورت ادل علی الاختصاص ہے لیکن اگر تقدیم نہ بھی کی جائے تب بھی نفس دلالت علی الاختصاص تو باقی رہتی ہے کیونکہ جب ایک مومن انسان اقرء بسم اللہ کہتا ہے تو لات وعزی کی نفی کرتا ہے جس سے نفس دلالت علی الاختصاص باقی ہے، اسی طرح اس صورت میں تقدیم میں اظہار تعظیم زیادہ ہے لیکن تاخیر والی صورت میں بھی نفس تعظیم ذاتی تو باقی رہے گی اور اسی طرح صورت تقدیم اوفی للوجود ہے لیکن تاخیر والی صورت میں بھی وجود نفس الامر کی مطابقت باقی رہتی اس طرح کہ اسم باری تعالیٰ اگرچہ فی حد ذاته وجود میں قراءۃ پر مقدم ہوتا ہے لیکن جب اسم باری تعالیٰ کو معمول ہونے کی وصف کے لحاظ سے لیا جائے تو مؤخر ہوتا ہے تو اس کا مؤخر ہونا بھی نفس الامر کے موافق ہے یعنی وجود نفس الامر (من حیث المفعول) کے موافق ہے مگر تقدیم معمول اوفی ہے کیونکہ وہ اللہ تعالیٰ کی ذات کی طرف (من غیر ملاحظۃ وصف زائد علیہ) دیکھتے ہوئے ہے لہذا

معنوی خرابی بھی رفع ہوئی۔

☆ کیف لا وقد جعل الہ لها: یہ عبارت کا پانچواں حصہ ہے اس کے پھر تین حصے ہیں اول حصہ کیف لا سے الہ لہا تک دوم حصہ من حیث سے وقیل تک سوم حصہ وقیل سے وانما کسرت تک پہلے حصہ میں تتیم اوفق للوجود اور ضمنی طور پر معنی باء کی تعیین ہے یعنی بسم اللہ کو مقدم کرنے کی صورت میں اوفق للوجود کیوں نہ ہو جبکہ لفظ باء لفظ اللہ پر داخل ہے اور باء استعانت کے لئے ہوتی ہے اور باء استعانت آلہ پر داخل ہوتی ہے اور آلہ ہمیشہ ذی آلہ سے مقدم ہوتا ہے جس سے تقدیم اسم باری تعالیٰ کی ثابت ہوئی، یعنی تقدیم وجود باری تعالیٰ فی نفس الامر کی دلیل یہ بھی ہے کہ اسم باری تعالیٰ آلہ قراءت ہے نیز ضمنی طور پر یہ بھی سمجھ میں آ گیا کہ باء کا معنی استعانت کا ہے۔

اعتراض:- اسم باری تعالیٰ کو آلہ سے تشبیہ دینا صحیح نہیں کیونکہ آلہ غیر مقصود بالذات ہوتا ہے اور مقصود بالذات تو ذی آلہ ہوتا ہے لہذا آپ اس قول سے استغفار کریں کہ اسم باری تعالیٰ (العیاذ باللہ) غیر مقصود ہے۔

☆ من حیث: یہ عبارت کے پانچویں حصے کا دوسرا حصہ ہے اس میں اعتراض مذکورہ کا جواب ہے جواب:- آلہ میں دو حیثیتیں ہیں ایک غیر مقصود ہونے والی دوسری موقوف علیہ ہونے والی، یہاں لفظ آلہ سے حیثیت ثانیہ مراد ہے کہ باری تعالیٰ تمام افعال کے لئے موقوف علیہ کا درجہ رکھتا ہے یعنی شریعت میں کسی فعل کا اعتبار ہی نہیں جب تک کہ پہلے اسم باری کا ذکر نہ کیا جائے اور اسی موقوف علیہ والی حیثیت کے سرور کائنات ﷺ نے حدیث شریف کسل امر ذی بال (ای ذی شان) لم یبدء بسم اللہ فهو ابتر (مقطوع الذنب ای ناقص) میں ذکر فرمایا ہے۔

☆ وقیل الباء للمصاحبة: یہ تیسرا حصہ ہے اس میں باء کے دوسرے معنی کا بیان ہے کہ

بعض حضرات نے بسم اللہ کی باء کو مصاحبت کیلئے بنایا ہے یعنی جس طرح باء مصاحبت کا تقاضا ہوتا ہے کہ جو چیز فعل کے معمول کے لئے ثابت ہے وہی میرے مدخول کیلئے ثابت ہے اسی طرح یہاں بھی ہے، مثلاً اشتریت الفرس بسر جہ یعنی جس طرح فرس کے لئے اشتراء والا فعل ثابت ہے مدخول باء سرج بھی فعل اشتراء میں شریک و مصاحب ہے، پھر یہ باء مع اپنے مجرور کے افعال عامہ میں سے متلبس کے متعلق ہو کر حال بنے گا اقرء کی ضمیر سے ای اقرء متلبس بسم اللہ اعتراض:- جب باء مصاحبت کے متعلق میں افعال عامہ کو ذکر کیا جاتا ہے تو قاضی بیضاوی نے لفظ متبر کا کیوں کہا، یہ تو افعال عامہ میں سے نہیں ہے؟

جواب:- یہاں بھی متعلق باء متلبس افعال عامہ میں سے ہی ہے لیکن تلبس کی کئی جہات تھیں قاضی صاحب نے تعیین کر دی کہ یہاں تلبس علی وجہ التبرک ہے۔

فائدہ:- وقیل الباء للمصاحبة میں قیل سے معلوم ہوتا ہے کہ قاضی بیضاوی رحمہ اللہ کے نزدیک باء کے معنی استعانت کو ہی ترجیح ہے کیونکہ اس میں ایک ایسی خوبی ہے جو مصاحبت کے معنی میں نہیں ہے کیونکہ معنی استعانت کی صورت میں تمام افعال کا دار و مدار اسم باری تعالیٰ پر ہوتا ہے۔ بعض حضرات نے کہا ہے کہ معنی مصاحبت ہی اچھا ہے اور اس کی چار وجوہ ترجیح ہیں۔

(۱) باء استعانت کی بنائی جائے تو اس کا مدخول آلہ ہوگا اور مابعد والی چیز ذی آلہ اور قانون ہے کہ آلہ اور ذی آلہ میں تغایر ہوتا ہے جس سے مذہب شوافع کو نقصان پہنچتا ہے کہ اس صورت میں بسم اللہ آلہ کی حیثیت میں ہو کر سورت فاتحہ کے مبائن ہوگا اور ذی آلہ یعنی فاتحہ کا جزء نہیں بن سکے گا۔ لہذا باء مصاحبت ہی بنائی چاہئے تاکہ جزیت باقی رہے کیونکہ مصاحب اور مصاحب میں اقتران و اشتراک فی الحكم ہوتا ہے۔

(۲) آلہ کے جمیع اجزاء کا تلبس بالفعل السابق نہیں ہوتا بخلاف مصاحب کے کہ اس کے جمیع

اجزاء کا تلبس بالفعل ہوتا ہے (مثلاً اشتریت الفرس بسرجه میں سرج کے جمیع اجزاء کا تلبس اشتراء کے ساتھ ہے اور اس کا عکس بھی ہے کہ اشتراء کے جمیع اجزاء کا تلبس بالسرج بھی ہے) اب اگر باء کو استعانت کی بنا کر مدخول کو آلہ تسلیم کر لیا جائے تو معنی و مطلب یہ ہوگا کہ بسم اللہ کے بعض اجزاء کا تلبس تو الحمد کے ساتھ ہے تمام اجزاء کا نہیں ہے جس سے جزئیت فاتحہ باقی نہیں رہتی اور حضرات شوافع کے مسلک کو زد پہنچتی ہے لہذا باء کو مصاحبت کا بنانا چاہیے تاکہ بسملہ کے جمیع اجزاء کا تلبس بحمد اللہ ہو جائے اور جزئیت باقی رہے۔

(۳) باء کو مصاحبت کی بنانا حدیث نبی کریم ﷺ کے موافق ہے کیونکہ حدیث شریف میں ہے بسم اللہ الذی لا یضر مع اسمہ شیء فی الارض ولا فی السماء اور نبی کریم ﷺ کا قول مع اسمہ یہ صراحت کر رہا ہے کہ باء مصاحبت کیلئے ہے۔

(۴) باء کو استعانت کا تسلیم کر کے اس کے مدخول کو آلہ بنانے سے اگرچہ جواب سابق کے ماتحت آلہ موقوف علیہ کے معنی میں ہے اور معنی مقصودی کے لحاظ سے کوئی خرابی نہیں لیکن بہر حال ایک اعتبار سے تو ہم تنقیص باری تعالیٰ کا ارتکاب ہے اور جس طرح باری تعالیٰ تنقیص فی الواقع سے منزہ ہیں اسی طرح تو ہم تنقیص سے بھی منزہ اور برابر ہیں یہی وجہ ہے کہ علماء کرام نے تصریح کی ہے کہ لفظ علامۃ میں اگرچہ تاء مبالغہ ہے لیکن تو ہم تانیث کی بناء پر باری تعالیٰ پر اس کا اطلاق درست نہیں لہذا باء کو استعانت کا نہیں بنانا چاہئے بلکہ مصاحبت کیلئے ہی درست ہے۔

☆ وھذا و ما بعدہ : وھذا و ما بعدہ سے انما کسرت تک عبارت کا چھٹا حصہ ہے اس میں ایک سوال کا جواب ہے

سوال :- یہ ایک مشہور سوال ہے اس کو اور اس جیسے اور سوالوں کو کتاب ”ستھارتھ پرکاش“ میں ایک ہندو نے بھی لکھا ہے کہ قرآن مجید کلام اللہ ہے حالانکہ اس میں باری تعالیٰ خود فرما رہے ہیں کہ الحمد للہ رب العلمین، ایاک نعبد و ایاک نستعین، اھدنا الصراط

المستقیم تو باری تعالیٰ کا یہ کلام کیسے بنتا ہے۔

جواب:- یہ کلام باری تعالیٰ کا ہی ہے لیکن باری تعالیٰ چونکہ اپنے بندوں پر بہت زیادہ شفیق ہیں اس وجہ سے اپنے پیارے بندوں کو تعلیم دے رہے ہیں کہ جب تمہیں مجھ سے کوئی چیز مانگنے کی ضرورت پیش آئے تو ان الفاظ سے مجز و نیاز کے ساتھ دست بستہ عرض کیا کرو، اس تعلیم کی وجہ ہی سے سورۃ الفاتحہ کو تعلیم المسئلہ کہا جاتا ہے جس کی وجہ تسمیہ میں مفصلاً گزر چکی ہے۔ اس کی مثال ایسے ہے جیسا کہ ایک بے علم جاہل کسی کاتب عالم کو کہے کہ میری طرف سے میرے فلاں دوست کی طرف خط لکھو تو وہ کاتب صاحب تحریر اپنے قلم سے اور اپنی زبان سے ادا فرما کر لکھیں گے تحیۃ منی الیک یا حبیبی تو یہاں تحیۃ منی اگرچہ تلفظ کے لحاظ سے بھی وہی کاتب ادا کر رہا ہے لیکن منسوب اصل میں بے علم کی طرف ہی ہوگا، لہذا یہ کلام باری تعالیٰ ہے لیکن اس میں تعلیم للعباد ہے کہ باری تعالیٰ کی حمد سے کیسے تبرک حاصل کیا جاتا ہے۔

فائدہ:- علامہ بیضاوی رحمہ اللہ کی عبارت و کیف یحمد علی نعمہ میں الحمد لله رب العالمین کی طرف اشارہ ہے کہ باری تعالیٰ کی نعمتوں پر حمد کیسے کی جاتی ہے؟ اور اس میں ایاک نعبد و ایاک نستعین میں اشارہ ہے کہ دخول فی الجنت کا سبب عبادت اللہ ہی تو ہے، ویسأل من فضله میں اھدنا الصراط المستقیم سے آخر تک کی طرف اشارہ ہے

☆ وانما کسرت الباء الخ:- یہ اس عبارت کا ساتواں حصہ ہے۔ اس کے پھر تین حصے ہیں۔
(۱) وانما کسرت سے لا اختصاصا تک ایک سوال ہے (۲) لا اختصاصا سے کما کسرت تک اس سوال کا جواب ہے (۳) کما کسرت سے والاسم تک جواب کی تنویر و تظہیر ہے یعنی جواب کی تنویر اور مثال ہے۔

فائدہ:- مصنف رحمہ اللہ نے حرف باء کے متعلق سات مسئلے بیان کئے ہیں اس کی وجہ یہ بھی ہو

سکتی ہے کہ سورت فاتحہ کی چونکہ سات آیات تھیں اس لئے مسئلے بھی سات بیان کئے اور یہ مقولہ مشہور ہے کہ تمام قرآن بالا جمال سورۃ فاتحہ میں بند ہے اور پھر سورۃ فاتحہ بالا جمال بسم اللہ الرحمن الرحیم میں بند ہے اور بسم اللہ کا مجموعہ بالا جمال حرف باء میں بند ہے اس لئے باء کے متعلق سات مہلے بیان کئے۔ حرف باء کی بہت فضیلت ہے الکھف والرقیم فی تفسیر بسم اللہ الرحمن الرحیم نامی کتاب میں حرف باء اور الف کا مناظرہ مرقوم ہے، قابل دید کتاب ہے من شاء فلیطالع۔

سوال:- وانما کسرت سے علامہ بیضاوی رحمہ اللہ ایک سوال ذکر کر رہے ہیں جس سے پہلے تمہید کا جاننا ضروری ہے۔

حروف دو قسم کے ہیں (۱) حروف مبانی جو محض ترکیب الفاظ کیلئے موضوع ہوں ان سے کسی قسم کا معنی مقصود نہ ہو مثلاً ضرب میں ض، ر، ب (۲) حروف معانی جو کسی نہ کسی معنی کے لئے موضوع ہوں جیسے الضاد، الراء، الباء۔ حروف مبانی کو کلمہ نہیں کہا جاتا بلکہ حروف معانی کو کلمہ کہا جاتا ہے کیونکہ کلمہ کی تعریف ہے لفظ وضع لمعنی مفرد اور وضع لمعنی کی قید سے حروف تجہی کو نکالا جاتا ہے، پھر چونکہ اعراب دینا کلمہ کی صفت ہے لہذا حروف مبانی معرب نہیں ہونگے اور حروف معانی مبنی الاصل کا درجہ رکھتے ہیں اور پھر مبنی الاصل کے لئے اصل بناء علی السکون ہے کیونکہ بناء میں دوام واستمرار ہوتا ہے اور دوام واستمرار خفت کا تقاضا کرتا ہے اور خفت سکون میں ہی ہے کیونکہ سکون کہتے ہیں عدم الحركت کو جو کہ ایک دائمی واستمراری صفت ہے۔

نیز بناء کا معنی ہوتا ہے عدم اثر العاقل کہ جس میں عامل کا اثر ظاہر نہ ہو اور سکون کا معنی بھی عدم الحركت کا ہے لہذا اعدم میں شریک ہوئے جس مناسبت کی بناء پر مبنی کی اصل حالت سکون ہے، پھر حروف مبنی دو قسم کے ہیں دو یا تین سے حروف مرکب ہوں گے مثلاً مذ، منذ، خلا وغیرہ یا ایک ہی حرف ہوگا مثلاً و، ب وغیرہ۔ اب جو حروف مرکب ہوں وہ تو مبنی علی السکون ہو سکتے ہیں

لیکن حروف مفردہ میں بناء علی السکون نہیں رہ سکتی کیونکہ بسا اوقات ان کو ابتداء میں ذکر کرنا پڑتا ہے اب اگر ابتداء میں سکون پڑھیں تو ضیاع کلمہ لازم آئے گا کیونکہ ابتداء بالسکون محال ہے لہذا لامحاله کوئی نہ کوئی حرکت دینی پڑے گی جو سکون کے مناسب ہو اور خفیف ہو اور پھر حرکات میں سے خفیف حرکت فتح ہے لہذا اسی کو ترجیح دی جائے گی، یہی وجہ ہے کہ اسم منقوص میں رفع و جرد دونوں کو تقدیری پڑھا جاتا ہے بوجہ ثقل کے لیکن فتح کو لفظی پڑھا جاتا ہے بوجہ خفت کے۔

اعتراض:- جب یہ بات پوری ہوئی تو اب خلاصہ اعتراض یہ ہے کہ بسم اللہ میں باء بھی حروف معانی مفردہ میں سے ہے اور یہ بھی مبنی ہے، پھر ابتداء بالسکون محال ہونے کی وجہ سے فتح والی حرکت کیوں نہیں دی گئی حرکت کسرہ کو کیوں اختیار کیا گیا ہے؟

جواب:- لاختصاصھا بالغ سے جواب دیا ہے کہ آپ کی سابقہ تقریر بمع ضوابط کے مسلم ہے لیکن اس میں کچھ نہ کچھ استثناء و ترمیم ہے کہ حروف کو ہمیشہ مبنی علی الفتح پڑھا جاتا ہے لیکن جب کسی حرف میں دو صفات بیک وقت پائی جائیں تو اس وقت اس کو مبنی علی الکسر پڑھتے ہیں، اسی وجہ سے قاعدہ ہے کہ الساکن اذا حرک بالکسر وہ دو صفات یہ ہیں (۱) وہ حرف لزوم الحرفیہ والا ہو یعنی ہمیشہ حرف ہی رہے اسم یا فعل کبھی نہ بنے (۲) لزوم الجر ہو کہ ہمیشہ جر ہی دے اپنے مدخول کو کوئی اور اعراب نہ دے۔

اعتراض:- حرف اسم و فعل کیسے بن سکتا ہے؟

جواب:- بعض حروف بعض اوقات اسم بھی بن جاتے ہیں مثلاً من جب مدخول عن ہو تو اسی معنی ادا کرتا ہے جیسے جلس من عن یسار الخلیفہ۔ یہاں عن اسم ہو کر بمعنی جانب کے ہے، یا حرف علی بعض اوقات فعل کے معنی میں بھی آتا ہے علی یعلو کے باب سے۔

بہر حال ان دو صفتوں کے بیک وقت وجود کے وقت مناسب کسرہ ہے نہ کہ فتح، تو

حرف باء بھی ان دو صفتوں سے موصوف تھا کہ ہمیشہ حرف ہی رہتا ہے اسم و فعل کے معنی میں کبھی مستعمل نہیں ہوتا، اسی طرح ہمیشہ لازم البحر ہے کہ خواہ زائدہ بھی ہو اس کا کوئی معنی نہ ہو تب بھی عمل جر کر کے رہتا ہے کفی باللہ میں اگرچہ لفظ اللہ فاعل ہے جس کا تقاضا رفع کا تھا لیکن باء نے عمل کر کے ہی چھوڑا، اسی طرح بحسبک درہم اس میں مبتداء پر باء زائدہ داخل ہے لیکن عمل تو کر ہی دیا ہے لہذا اس باء کو بھی بنی علی الکر رکھا گیا ہے فتح نہیں دی گئی۔

فائدہ معترضہ:- لاختصاصها بلزوم الحرفیۃ میں باء مختص پر داخل ہے مختص بہ پر داخل نہیں یعنی لزوم حرفیۃ و جر تو باء کے ساتھ خاص ہیں لیکن باء فقط ان ہی کے ساتھ خاص نہیں بلکہ باء میں اور بھی خصوصیات ہیں جیسا کہ کافیہ بحث مندوب ہے اختص بواو اس میں بھی باء مختص پر داخل ہے کہ واؤ مندوب کے ساتھ خاص ہے نہ یہ کہ مندوب واؤ کے ساتھ خاص ہے کیونکہ مندوب پر تو باء بھی داخل ہوتی ہے اگرچہ اس کی دوسری توجیہ بھی کی گئی ہے کہ اختص بواو ای امتیاز بواو۔

فوائد قیود:- مذکورہ دو صفتوں میں سے ایک بھی مفقود ہو جائے تو بنی علی الفتح ہی پڑھا جاتا ہے یعنی اگر لزوم الحرفیۃ نہ ہو اگرچہ لزوم البحر ہو بھی تو بنی علی الفتح پڑھا جائے گا مثلاً کاف تشبیہ یہ جر تو ہمیشہ دیتا ہے خواہ زائدہ ہی کیوں نہ ہو (لیس کمثلہ شیء) لیکن اس میں لزوم الحرفیۃ نہیں بعض اوقات اسم کے معنی میں بھی مستعمل ہوتا ہے جیسے زید کا لاسد کی ایک ترکیب زید مثل الاسد بھی کی گئی ہے کہ کاف تشبیہ بمعنی مثل (اسم) کے ہو کر مضاف الی الاسد ہے لہذا اس کو بنی علی الفتح پڑھیں گے۔

اسی طرح اگر لزوم الحرفیۃ ہو لیکن لزوم البحر نہ ہو تب بھی بنی علی الفتح پڑھیں گے مثلاً واؤ، فاء عاطفہ یہ لزوم الحرفیۃ تو ہیں کہ اسم و فعل کے معنی میں کبھی مستعمل نہیں ہوتے لیکن لزوم البحر نہیں کیونکہ بوقت عطف معطوف علیہ والا اعراب دیتے ہیں جو کبھی رفع و نصب بھی ہوتا ہے لہذا ان کو

بھی مبنی علی الفتح ہی پڑھا جائے گا۔

فائدہ: وجہ مناسبت بین السکون والکسر:- (۱) سکون کا معنی عدم الحركت ہے اور کسرہ میں بھی عدم پایا جاتا ہے کیونکہ کسرہ افعال اور اسماء غیر منصرف میں نہیں پایا جاتا لہذا مشارکت فی البدھ کی وجہ سے سکون کے نہ ہونے کی بناء پر قائم مقام کسرہ کو ہی بنایا جاتا ہے۔

(۲) قراء حضرات کا اتفاق ہے کہ سکون اور کسرہ متقارب فی المخرج (لا متحد فی المخرج) ہیں لہذا سکون کے قائم مقام کسرہ کو ہی بنایا جائے گا، اس کو علامہ عبدالحکیم سیالکوٹی نے اپنے حاشیہ میں لکھا ہے نیز لزوم جریۃ کا بھی تقاضا ہے کہ مبنی علی الکسر ہو کیونکہ وہ حرف جار اپنے مدخول کو جردیتا ہے تو حرف جار مؤثر ہوگا اور جراس کا اثر ہوگا اب اس اثر کا تقاضا ہے کہ میرے مؤثر پر بھی کسرہ پڑھا جائے تاکہ توافق بین الاثر والمؤثر ہو جائے، اسی وجہ سے حرف جار باء کو مبنی علی الکسر پڑھا گیا۔

☆ یہاں تک جواب کے ضمن میں تین باتیں ختم ہوئیں۔ اب چوتھی بات ذکر کرتے ہیں۔

اعتراض:- آپ کا یہ کہنا کہ جہاں ”دو صفتیں (لزوم حرفیہ و لزوم جریۃ) جمع ہوں وہاں مبنی علی الکسر پڑھا جاتا ہے“ غلط ہے کیونکہ واؤ اور تاء قسمیہ یہ ہمیشہ حرف رہتے ہیں، نیز ہمیشہ جردیتے ہیں حالانکہ انکو مبنی علی الفتح پڑھا گیا ہے۔

جواب (۱):- شیخ زادہ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ واؤ اور تاء اصل میں قسم کیلئے نہیں ہیں، اصل میں قسم کے لئے باء قسمیہ ہے کہ اسم ظاہر و مضمّر دونوں پر داخل ہو سکتی ہے، عظیم الشان وغیر عظیم الشان سب پر داخل ہوتی رہتی ہے اور نیز باء کے شروع میں اقسام محذوف و مذکور دونوں طرح ہو سکتا ہے اور واؤ و تاء تو قسم کیلئے تابع کی حیثیت رکھتے ہیں یہی وجہ ہے کہ تاء فقط لفظ اللہ پر داخل ہوتی ہے نیز اسم ضمیر پر داخل نہیں ہو سکتی اور اس سے پہلے اقسام مذکور نہیں ہو سکتا محذوف ہوتا ہے اور یہی تخصیصات واؤ میں بھی ہیں، اسی تابعیت کا یہ اثر ہے کہ جہاں کہیں واؤ قسمیہ یا تاء ہو تو حذف مضاف کرتے ہیں اور واللہ میں اصل قسم اللہ نکالتے ہیں کہ یہ جراسل میں مضاف نے

دی ہے، جب یہ جرنیں دیتے تو ان میں ایک صفت لزوم جریت والی مفقود ہوئی لہذا اصل قانون کے موافق ان کو مبنی علی الفتح پڑھا گیا۔

جواب (۲) :- علامہ عبد الحکیم سیالکوٹی رحمہ اللہ نے یہ جواب دیا ہے کہ واؤ اور تاء میں دونوں شرطیں موجود نہیں ہیں ان دونوں میں صفت قسم ہے اور یہ دونوں صفت قسم کے ساتھ متصف ہیں ان کی ذات میں تو قسم کا معنی نہیں، لہذا ان میں ذات کے لحاظ سے لزوم جریت نہیں ہے کیونکہ کبھی کبھی واؤ عاطفہ بھی آ جاتی ہے نیز تاء نقل و تانیث و تذکیر کیلئے بھی آتی ہے، جب ذات کے لحاظ سے ان میں لزوم جریت نہ ہوئی تو اصل قانون کے موافق ان کو مبنی علی الفتح ہی پڑھا جائے گا۔

☆ کما کسرت لام الامر: یہ ساتویں حصہ کا تیسرا جزو ہے اس میں تنویر و تظہیر جواب ہے۔
تفصیل یہ ہے کہ لام کی چار قسمیں ہیں (۱) جارہ (۲) امر یہ (۳) تاکید یہ (۴) ابتدائیہ۔ پھر لام جارہ کی دو قسمیں ہیں (۱) داخل علی المظہر کما فی غلام زید جو اصل میں غلام لزید تھا (۲) داخل علی المضمر جیسے لک لکما لکم۔ لام جارہ کو لام اضافت سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے کیونکہ عام طور پر مضاف مضاف الیہ میں لام نکالا جاتا ہے جیسے غلام زید ای غلام لزید، بعنوان دیگر اضافت کا معنی ہے نسبت کرنا اور جہاں لام جارہ ہو وہاں بھی تخصیص ہوتی ہے جس میں نسبت پائی جاتی ہے۔ پھر لام ابتدائیہ اور تاکید یہ ایک ہی قسم ہیں ان میں کوئی فرق نہیں ہے حتیٰ کہ بیضاوی کے بعض نسخوں میں فقط لام ابتدائیہ کا ذکر ہے، لیکن چونکہ یہاں لام ابتدائیہ اور تاکید یہ دونوں کا ذکر ہے لہذا سطحی سافرق کرنا پڑے گا کہ لام ابتدائیہ سے داخل علی الاسماء مراد ہے مثلاً ان زیداً لقائم اور تاکید یہ سے داخل علی الافعال مراد ہے جیسے واللہ۔
لاضر بن زیداً۔

اب ان چار اقسام کے بیان کرنے میں لام کے صفات مختلف ہوئے ہیں ذات لام ایک ہی ہے اور ذات لام میں لزوم جریت نہیں کیونکہ مثلاً لام ابتدائیہ اور تاکید یہ جرنیں دیتے،

جب ان کی ذات میں لزوم جریث نہیں ہے تو ان کو اصل قاعدہ (ومن حق الحروف المفردة ان تفتح) کے تحت لام کو مبنی علی الفتح پڑھنا چاہئے تھا لیکن ابتدائیہ داخل علی الاسماء اور لام جارہ داخل علی المنظر میں فرق کرنے کے لئے لام ابتدائیہ کو مفتوح باقی رکھا اور لام جارہ کو مبنی علی الکر پڑھا گیا، اسی طرح لام تاکید یہ بھی افعال پر داخل ہوتا ہے اور امر یہ بھی داخل علی الافعال ہوتا ہے تو ان میں فرق کرنے کے لئے لام امر یہ کو مبنی علی الکر پڑھا گیا تاکہ فرق ہو سکے۔

الحاصل: لام ابتدائیہ و تاکید یہ و جارہ داخل علی المضمرات کو تو قانوناً مبنی علی الفتح پڑھا گیا لیکن جارہ داخل علی المنظر اور امر یہ کو مبنی علی الکر پڑھا گیا محض فرق کرنے کے لئے، اسی لئے اس عبارت میں تنویر و تمطیر جواب کہا گیا ہے کیونکہ ان دو کو مبنی علی الکر محض فرق کے لئے پڑھا گیا قانوناً مبنی علی الکر نہیں پڑھا گیا، اسی وجہ سے قاضی بیضاوی رحمہ اللہ نے للفصل بينهما کہا ہے۔ ہاں اگر لام جارہ کو خصوصی صفت جریث کیساتھ ملحوظ کیا جائے تو اس وقت ان کو مبنی علی الکر پڑھنا قانوناً ہوگا اور لام امر یہ جزم دیتا ہے اور قانون ہے کہ الجزم فی الافعال كالجر فی الاسماء اس لئے اس لام جارہ و امر یہ کو مبنی علی الکر پڑھا گیا لیکن باقی کو قانون کے موافق مبنی علی الفتح پڑھا گیا ہے۔

اعتراض:- فرق کرنا ہی تھا تو برعکس ہی کیوں نہ کر دیا؟

الزامی جواب:- اگر عکس کر دیا جاتا تو پھر بھی یہی اعتراض ہو سکتا کہ اس طرح کیوں کیا عکس کیوں نہیں کیا تو کسی جزء کا اعتبار تو ضرور کرنا ہی تھا۔

تحقیقی جواب:- لام ابتدائیہ اور تاکید یہ عامل نہیں تھے بخلاف جارہ اور امر یہ کے کہ یہ دونوں عامل للجر تھے کیونکہ لام امر یہ کی جزم بھی جر فی الاسماء کے مشابہ ہے تو یہ جارہ ہوئے تو اصل تقاضا کے مطابق اثر کے موثر کو بھی جزم دیدی گئی لیکن ابتدائیہ اور تاکید یہ کو اصل قانون کے مطابق مبنی علی الفتح پڑھا گیا ہے۔

اعتراض:- لام جارہ داخل علی المضمر بھی تو تھا اس کو کیوں مبنی علی الفتح پڑھا گیا حالانکہ مبنی علی الکسر پڑھنے کی جو وجہ پہلی دو قسموں میں بتاتے ہو یعنی لزوم حریت و جریت وہی اس میں بھی متحقق ہے پس اگر لام جارہ داخل علی المظہر اور لام امریہ کو دو صفتوں کے پائے جانے کی وجہ سے مبنی علی الکسر پڑھنا ہے تو یہ دونوں اس میں بھی متحقق ہیں اس کو مبنی علی الکسر کیوں نہیں کیا؟ اور اگر ان کو مبنی علی الکسر پڑھنا ہے داخلہ علی المضمر کا فرق بھی لام ابتدائیہ سے ضروری تھا کہ وہ بھی اسم مظہر پر داخل ہو جاتا ہے اور یہ بھی اسم مضمر پر داخل ہوتا ہے اس کی کیا وجہ کہ ان دو قسموں کو مبنی علی الکسر کیا اور جارہ کی دوسرے قسم داخل علی المضمر کو مبنی علی الفتح پڑھا؟

جواب:- اس لام جارہ میں چونکہ صفتین مشروطین اس کی ذات کو لازم نہ تھیں تو قانون کے موافق اس کو مبنی علی الفتح ہی پڑھا گیا باقی رہا فرق کی وجہ تو وہ یہ ہے کہ لک کا فرق لام ابتدائیہ سے اور عنوان سے موجود تھا جس کی وجہ سے تبدیلی حرکت کے فرق کی ضرورت پیش نہیں آئی بخلاف لام جارہ داخل علی المظہر اور لام امریہ کے کہ ان کا فرق تبدیلی حرکت کیساتھ ہی ہو سکتا تھا اس لئے اس کی حرکت تبدیل کر کے مبنی علی الکسر پڑھا۔

اس بات کی توضیح یہ ہے کہ لک لکما (یعنی جارہ داخل علی المضمر) والا لام ہمیشہ ضمیر مجرور متصل پر داخل ہوتا ہے اور ابتدائیہ ہمیشہ ضمیر مرفوع پر داخل ہوتا ہے، جارہ مرفوع منفصل پر داخل نہیں ہوتا اور ابتدائیہ مجرور متصل پر داخل نہیں ہوتا تو فرق ہو گیا بخلاف جارہ داخل علی المظہر کے (گویا کہ لام ابتدائیہ اور جارہ داخل علی المضمر کے مدخول میں ہی فرق ہے کہ لام جارہ کا مدخول ضمیر مجرور متصل ہے اور ابتدائیہ کا مدخول مرفوع متصل ہے) کہ وہ بھی اسم پر داخل ہو سکتا ہے اور اسی اسم پر ابتدائیہ بھی داخل ہو سکتا ہے مثلاً لَزَيْدٌ بھی پڑھا جاتا ہے اور لَزَيْدٌ بھی پڑھا جاتا ہے، اسی طرح لا ضربن بھی ہو سکتا ہے اور لِتَضْرِبَنَّ بھی تو یہاں فرق فقط تبدیلی حرکت سے ہوتا تھا اس لئے ان دو کی تو حرکت تبدیلی کر کے مبنی علی الکسر پڑھا اور

جارہ داخل علی المضمر کو قانوناً مبنی بر فتح پڑھا کیونکہ وہاں تبدیلی حرکت کے بغیر بھی جو لام ابتداء سے فرق ہوتا ہے۔

بفضل باری تعالیٰ لفظ باء کے متعلق مسائل مکمل ہوئے۔

وَالْإِسْمُ عِنْدَ أَصْحَابِنَا الْبُصْرِيُّ مِنَ الْأَسْمَاءِ الَّتِي حُذِفَتْ أَعْجَارُهَا
اور اسم کا کلمہ ہمارے اصحاب بصرین کے ہاں ان اسماء میں سے ہے جن کے آخری حرف کو حذف کر دیا گیا ہے
لِكثْرَةِ الْإِسْتِعْمَالِ ، وَبُنِيَتْ أَوَانِلُهَا عَلَى السُّكُونِ ، وَأُذْخِلَ عَلَيْهَا مُبْتَدَأُ
بوجہ ان کے کثرت استعمال کے اور بناء کی گئی ہے ان کے اول حرف کی سکون پر پھر داخل کیا گیا ہے ان پر ابتداء کرنے کیلئے
بِهَا هَمْزَةُ الْوَصْلِ ، لِأَنَّ مِنْ ذَاتِهِمْ أَنْ يَبْتَدِئُوا بِالْمُتَحَرِّكِ وَيَقْفُوا عَلَى
ان کے ساتھ ہمزہ وصل ہاں وجہ ہے کہ لہل عرب کی عادت ہے کہ وہ ابتداء کرتے ہیں متحرک حرف کے ساتھ اور وقف کرتے ہیں
السَّائِكِينَ . وَيَشْهَدُ لَهُ تَصْرِيفُهُ عَلَى أَسْمَاءِ وَأَسَامِيٍّ وَسُمِّيٍّ وَسُمِّيَّتِ
ساکن حرف پر اور شاید ہے بصریوں کے مذہب پر گردان کا ہونا اسم کی أَسْمَاءِ ، أَسَامِيٍّ سُمِّيٍّ اور سُمِّيَّتِ
وَمَجِيءُ سُمِّيٍّ كَهَذِي لُغَةً فِيهِ قَالَ :
کے وزن پر اور آتا سُمِّيٍّ کا شل ہدی کے ایک لغت ہے اس میں ، کہا شاعر نے ۔
وَاللَّهُ أَسْمَاكَ سُمِّيٍّ مُبَارَكًا ☆ أَتَرَكَ اللَّهَ بِهِ إِثَارًا كَا
اور اللہ نے نام رکھا تیرا مبارک نام (اللہ نے تجھے اس کے ساتھ ترجیح دی ہے) چنا ہے اللہ نے تجھے اس نام کے ساتھ چنا
وَالْقَلْبُ بَعِيدٌ غَيْرُ مُطَرِّدٍ ، وَاشْتِقَاقُهُ مِنَ السُّمُوِّ لِأَنَّهُ رَفْعُهُ لِلْمُسْمَى
اور قلب بعید ہے اور ہر جگہ نہیں ہے اور اسم کا مشتق ہونا سُمُو سے اس لئے ہے کہ وہ مسی کے لئے بلندی
وَشِعَارُهُ لَهُ . وَمِنَ السِّمَةِ عِنْدَ الْكُوفِيِّينَ ، وَأَصْلُهُ وَسَمٌ حُذِفَتْ الْوَاوُ
اور معرفت کا ذریعہ ہے اور کوفیوں کے ہاں اسم سیمہ سے مشتق ہے اور اس کی اصل وَسَمٌ ہے ، حذف کر دی گئی ہے واؤ

وَعَوَّضَتْ عَنْهَا هَمْزَةُ الْوَصْلِ لِقَلِّ إِعْلَالِهِ. وَرُدُّ بَانَ الْهَمْزَةِ لَمْ تَعْهَدْ

اور اس کے عوض میں لایا گیا ہے ہمزہ وصلی تاکہ تغلیل کم ہو اور (اس مذہب کا) رد کیا گیا ہے اس بات کے ساتھ کہ بے غلک

دَاخِلَةٌ عَلَى مَا حُذِفَ صَدْرُهُ فِي كَلَامِهِمْ، وَمِنْ لُعَاتِهِ سَمٌ وَسَمٌ قَالَ :

ہمزہ معروف نہیں ہے کہ داخل ہو کلام عرب میں اس کلمہ پر جس کا اول حرف حذف کیا گیا ہو۔ اور اسم کی لغات میں سے سَمٌ اور سَمٌ بھی ہے اور کہا ہے شاعر نے

بِسْمِ الَّذِي فِي كُلِّ سُورَةٍ بِسْمُهُ

اس ذات کے نام سے جس کا نام ہر سورت کے شروع میں ہے

وَالِاسْمُ إِنْ أُريدَ بِهِ اللَّفْظُ فَغَيْرُ الْمُسْمَى، لِأَنَّهُ يَتَأَلَّفُ مِنْ أَصَوَاتٍ

اور اسم سے مراد اگر لفظ اسم ہو تو اسم مسمی کا غیر ہو گا کیونکہ اسم مرکب ہوتا ہے جدا جدا

مُتَقَطَّةٌ غَيْرُ قَارَّةٍ، وَيَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ الْأَمَمِ وَالْأَعْصَارِ، وَيَتَعَدَّدُ تَارَةً

اور غیر مجتمع آوازوں سے، اور بدلتا رہتا ہے امتوں اور زمانوں کے مختلف ہونے سے اور کبھی متعدد ہوتا ہے

وَيَتَّحِدُ أُخْرَى وَالْمُسْمَى لَا يَكُونُ كَذَلِكَ، وَإِنْ أُريدَ بِهِ ذَاتُ الشَّيْءِ

اور کبھی متحد ہوتا ہے اور مسمی اس طرح نہیں ہوتا اور اگر اسم سے ذات فی مراد لی جائے

فَهُوَ الْمُسْمَى لِكِنَّةٍ لَمْ يَشْتَهَرْ بِهَذَا الْمَعْنَى وَقَوْلُهُ تَعَالَى تَبَارَكَ اسْمُ

تو پھر وہ عین مسمی ہے لیکن نہیں ہے مشہور وہ اس معنی میں، اور اللہ تبارک و تعالیٰ کا فرمان تبارک اسم

رَبِّكَ وَسَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْمُرَادُ بِهِ اللَّفْظُ لِأَنَّهُ كَمَا يَجِبُ تَنْزِيهِهُ ذَاتِهِ

ربک اور سبوح اسم ربک مراد اس سے لفظ ہے اس وجہ سے کہ جیسا کہ واجب ہے پاک کرنا اس کی ذات

سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى وَصِفَاتِهِ عَنِ النَّقَائِصِ، يَجِبُ تَنْزِيهِهُ الْأَلْفَاظِ الْمَوْضُوعَةِ

وصفات کو نقائص سے ایسے ہی واجب ہے پاک کرنا ان الفاظ کو جو وضع کئے گئے ہیں ان (ذات و صفات) کے لئے

لَهَا عَنِ الرَّفَثِ وَسُوءِ الْأَدَبِ أَوْ الْإِسْمِ فِيهِ مُقَحَّمٌ كَمَا فِي قَوْلِ الشَّاعِرِ

نفس اور بے ادبی کی باتوں سے، یا پھر اسم اس میں زائد ہے جیسا کہ شاعر کے اس قول میں

إِلَى الْحَوْلِ ثُمَّ اسْمُ السَّلَامِ عَلَيَكُمَا

رونا ایک سال تک پھر تم دونوں پر سلامتی ہو

وَأِنْ أُرِيدَ بِهِ الصَّفَةُ، كَمَا هُوَ رَأَى الشَّيْخُ أَبِي الْحَسَنِ الْأَشْعَرِيُّ،

اور اگر اسم سے صفت مراد ہو جیسا کہ یہی رائے ہے شیخ ابو الحسن اشعری کی

الْإِسْمِ انْقِسَامَ الصَّفَةِ عِنْدَهُ إِلَى مَا هُوَ نَفْسُ الْمُسَمَّى، وَإِلَى مَا هُوَ

تو پھر تقسیم ہو گا ان کے ہاں اسم صفت کی تقسیم کی طرح اس قسم کی طرف جو عین مسمیٰ ہے اور اس قسم کی طرف

غَيْرُهُ، وَإِلَى مَا لَيْسَ هُوَ وَلَا غَيْرُهُ.

جو غیر مسمیٰ ہے اور اس قسم کی طرف جو نہ عین مسمیٰ ہے نہ غیر مسمیٰ ہے۔

وَأِنَّمَا قَالَ بِسْمِ اللَّهِ وَلَمْ يَقُلْ بِاللَّهِ، لِأَنَّ التَّبَرُّكَ وَالْإِسْتِعَانَةَ بِذِكْرِ

اور سوائے اس کے نہیں کہا ہے بسم اللہ اور نہیں کہا باللہ اس لئے کہ بے شک تبرک اور استعانت اس کے نام کے

اسْمِهِ أَوْ لِلْفَرْقِ بَيْنَ الْيَمِينِ وَالْتَّيْمَنِ. وَلَمْ تُكْتَبِ الْأَلِفُ عَلَى مَا هُوَ

ذکر کرنے سے ہوتی ہے، یا فرق کرنے کے لئے کیلئے ہے قسم اور حصول برکت کے درمیان۔ اور نہیں لکھا گیا الف

وَضَعُ الْخَطِّ لِكَثْرَةِ الْإِسْتِعْمَالِ وَطَوَّلِ الْبَاءِ عَوِضًا عَنْهَا.

جیسا کہ رسم الخط کا قانون ہے بوجہ کثرت استعمال کے، اور لمبا کر دیا گیا باء کو اسی الف کے عوض میں۔

اغراض مصنف:- والاسم عند البصرین سے واللہ اصلہ الہ الخ تک قاضی بیضاوی

رحمہ اللہ نے چار مسائل بیان کئے ہیں۔ جن کی تفصیل یوں ہے (۱) والاسم عند البصرین سے

تقریباً پانچ سطور بعد فالاسم ان ارید تک ایک مسئلہ (۲) فالاسم ان ارید سے تقریباً پانچ

سطور بعد و انما قال بسم الله تک دوسرا مسئلہ (۳) و انما قال بسم الله سے تقریباً یوں حطر عبارت ولم یکتب تک تیسرا مسئلہ (۴) پھر ولم یکتب۔ واللہ اصلہ الہ تک چوتھا مسئلہ ہے ☆ مسئلہ اول والاسم عند البصرین سے فالاسم ان ارید تک کی عبارت میں بصریوں اور کوفیوں کے درمیان اختلاف کا بیان ہے۔ پھر اس عبارت کے آٹھ اجزاء ہیں ہر ایک کی غرض الگ ہے۔ جس کی تفصیل درج ذیل ہے (۱) والاسم عند البصرین سے ویشہد لہ تک کی عبارت میں لفظ اسم کا اصل اعلالی عند البصرین مذکور ہے (۲) ویشہد لہ سے والقلب بعید تک کی عبارت میں اصل اعلالی عند البصرین کے لئے دلائل خمسہ کا بیان ہے (۳) والقلب بعید غیر مطرد کی عبارت میں بصریین پر ایک اعتراض کے دو جواب ہیں (۴) واشتقاقہ سے ومن السمة عند الکوفیین تک اصل اشتقاقی عند البصریین کا ذکر ہے (۵) ومن السمة عند الکوفیین کی تھوڑی سی عبارت میں اصل اشتقاقی عند الکوفیین کا ذکر ہے (۶) واصلہ وسم سے ورد بان الهمزة تک اصل اعلالی عند الکوفیین کا ذکر ہے (۷) ورد بان الهمزة سے ومن لغاتہ تک کوفیین کی تردید کا بیان ہے (۸) ومن لغاتہ سے فالاسم ان ارید تک لغت اسم کا بیان ہے۔

فائدہ:- فرق بین اصل اعلالی واصل اشتقاقی یہ ہے کہ اعلالی میں معنی لغوی سے قطع نظر کرتے ہوئے تعلیل صرفی ونحوی وقانون نحوی وغیرہ کا بیان ہوتا ہے۔ اور اصل اشتقاقی میں مشتق منہ اور معنی کو بیان کیا جاتا ہے۔

(۱) والاسم عند البصرین: یہ پہلا جزء ہے اس میں اصل اعلالی عند البصریین کا ذکر ہے۔ بصریین حضرات فرماتے ہیں کہ اسم کا اصل سمو تھا اس کو انہوں نے ان اسماء میں سے شمار کیا ہے جن کو مخدوفۃ الاعجاز (مقطوع الذنب) کہا جاتا ہے جیسے ید، دم تو مشہور قول کے مطابق اصل میں یدی تھا کیونکہ اس کی جمع یدی آتی ہے اور یہ قانون کے موافق ہے کہ فَعْل کی

جمع اَفْعُلْ کے وزن پر آئے۔ اور دم کے متعلق سیبویہ کا خیال یہ ہے کہ اصل میں دمو (بسکون المیم) تھا اس کی جمع موافق قانون دماء آتی ہے کضبی جمعہ ضباء اور بعض کا خیال ہے کہ اصل میں دمو (بفتح المیم) تھا اس وقت اس کی جمع دماء خلاف قیاس ہوگی۔ پھر ان کے آخری حرف کو حذف کر کے نیسا منسیا کیا گیا اور ید، دم پڑھا گیا۔ اسی طرح لفظ اسم بھی اصل میں سمو تھا آخری حرف کو حذف کر کے تخفیف کیلئے سین کی حرکت گرا کر ساکن کر دیا گیا اور میم کو متحرک کر دیا، جب سین مبنی بر سکون ہوئی تو ابتداء بسکون چونکہ محال تھا اس لئے ابتداء میں ہمزہ وصلی کو لایا گیا جو اس قسم کی ضروریات کے پورا کرنے کیلئے رکھا گیا ہے اسی وجہ سے تو بے چارہ درج کلام میں یا ابعد کے متحرک ہونے کی وجہ سے گر جاتا ہے کیونکہ ضرورت پوری ہو جاتی ہے۔

فائدہ:- عند البصر بین اسم کا اصل سُمُو ہے اور سُمَی بھی ہے اس کے دو باب آتے ہیں سَمَا یسمو سمو اور سَمَی یسمی سمیا جیسے علی یعلو علوا اور علی یعلی، نصر کے وقت سمو (بضم السین) اور دوسرے باب کے وقت سَمَی ناقص یائی ہوگا، پھر اصل اسم جس طرح یسمو سَمَی بکسر السین ہو سکتا ہے اسی طرح سُمُو، سُمَی بضم السین ہو سکتا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کی جمع اسماء بروزن افعال آتی ہے اور ضابطہ یہ ہے کہ جس کی جمع بروزن افعال ہو اس کے مفرد و طرح آتے ہیں فعل کے وزن پر بھی جیسے افعال واحدہ فُعل اور فعل کے وزن پر بھی جیسے اجزاء مفردہ جزء اس لئے اسم کا اصل سُمُو بھی ہے اور سَمُو بھی ہے۔

(۲) ویشہد لہ: یہاں سے اصل اعلالی عند البصر بین کے لئے دلائل خمسہ کا بیان ہے۔

دلیل (۱):- اسم کی جمع اسماء آتی ہے، اگر کوئی حضرات کے بقول وسم ہو تو جمع او سام آنی چاہئے تھی حالانکہ جمع او سام نہیں معلوم ہوا کہ اصل میں سمو تھا۔

دلیل (۲):۔ اسم کی جمع الجمع اسامی آتی ہے اگر کوئی حضرات کا مسلک صحیح ہوتا تو وسم مثال واوی تھا اسکی جمع الجمع او اسم یا و اسمیم ہوتی حالانکہ اس طرح نہیں بلکہ اسامی ہے جو کہ ناقص ہے دلیل (۳):۔ اس کی تصغیر سُمی آتی ہے اگر اس کا اصل وسم ہوتا تو تصغیر وسمیم آتی حالانکہ ایسا نہیں معلوم ہوا کہ اصل میں یہ سمو ناقص ہے۔ یہ دونوں دلیلیں التصغیر والجمع یردان الشیء الی اصله والے قاعدہ کے موافق دی ہیں۔

دلیل (۴):۔ فعل ماضی سُمِیت آتی ہے اگر یہ وسم ہوتا تو وُسِمَتْ آنی چاہئے تھی حالانکہ اس طرح نہیں، چونکہ ثلاثی مجرد و مزید فیہ کی اصل کا دار و مدار ماضی پر بھی ہوتا ہے اس لئے ماضی کی مثال دی۔

دلیل (۵):۔ اسم کی لغت سُمی بروزن فُعَلَ هُذًی پائی جاتی ہے جو اصل میں هُذًی تھا تعلیل صرنی کے ماتحت هُذًی ہوا اسی طرح سُمی بھی ناقص ہے، اگر مثال واوی ہوتا تو وُسَم ہونا چاہئے تھا۔

اعتراض:۔ ہو سکتا ہے کہ یہ لغت بناوٹی ہو جس کا اصل میں وجود نہ ہو؟

جواب:۔ علامہ بیضاوی رحمہ اللہ نے ایک شاعر کے شعر کو ذکر کر کے اس کا جواب دیا ہے کہ یہ لغت ایک شاعر کے شعر میں موجود ہے

وَاللّٰهُ اَسْمَاكَ سُمًی مُبَارَكًا ☆ اَلتَّرَكَّ اللّٰهُ بِهِ اِیْثَارًا كَأَ

یعنی اللہ تعالیٰ نے تیرا نام مبارک (محمد) رکھا ہے ☆ اللہ تعالیٰ نے اس نام کو پسند فرمایا جیسے تیری ذات کو پسند فرمایا اور اختیار فرمایا ہے۔

ایشار کا مفعول مطلق ہے آخری الف اشباع کا ہے اس سے پہلے حرف تشبیہ محذوف ہے ای کا یثار ک اور مفعول مطلق سے پہلے حرف تشبیہ محذوف ہوتا رہتا ہے جیسے مردت ہزید

بصوت صوتا صوت حمار ای کصوت حمار

(۳) والقلب بعید غیر مطرد : یہ مسئلہ اول کی جز ثالث ہے اس میں بصر بین پر کوئین کی طرف سے ایک اعتراض کے دو جواب ہیں۔

اعتراض :- قلب مکانی کلام عرب میں شائع ذائع ہے لہذا آپ نے جو اپنے استدلالات کے طور پر اوزان پیش کئے ہیں یہ اصل میں مثال واوی کے وزن ہیں قلب مکانی کرنے کے بعد اسی طرح مستعمل ہیں، چنانچہ اسماء دراصل اوسام تھا اسی طرح اسامی دراصل اواسم یا اوسیم تھا، اسی طرح دوسرے اوزان میں بھی قلب مکانی کی گئی ہے اور پھر قواعد صرفیہ وغیرہ کا اجراء ہونے کی وجہ سے انہوں نے یہ مخصوص شکل اختیار کی۔

جواب (۱) :- القلب بعید یعنی قلب مکانی کا ارتکاب ضرورت شدیدہ کے وقت کیا جاتا ہے اور یہاں کسی قسم کی ضرورت درپیش نہیں لہذا قلب مکانی کا قول کرنا بعید از عقل و قیاس ہے۔

جواب (۲) :- غیر مطرد (ای غیر مشتمل بجمع الاوزان) یعنی قلب مکانی اگر ہوتی ہے تو کسی باب کے ایک آدھ وزن میں ہوتی ہے نہ کہ جمع اوزان میں۔ اگر جمع اوزان میں قلب مکانی ہو جائے تو پھر اصل مادہ پر دلالت کرنے والا کوئی وزن نہیں رہے گا۔ نیز ہم نے اوزان جمع اور تصغیر کی مثال دی ہے اور قانون ہے التصغیر والجمع یردان الشیء الی اصلہ اگر ان میں بھی قلب مکانی کا قول کر دیا جائے تو قانون منقطع ہو جاتا ہے کہ یہ اصل کی طرف نہیں لوٹائیں گے۔

(۴) واشتقاقہ : یہاں سے اصل اشتقاقی عند البصر بین کا ذکر ہے۔ بصریوں کے ہاں اس کا مشتق منہ مصدر سمو ہے اس کا معنی ہے بلند ہونا۔ وجہ مناسبت واضح ہے کہ اسم بھی اپنے مسمی کیلئے رفعت و بلندی، شہرت کا ذریعہ، شعار اور علامت بنتا ہے۔ دنیا میں بہت سی حقیر اشیاء ایسی

ہوتی ہیں کہ ان کا الگ سے کوئی نام نہیں ہوتا ان کو جنس و نوع میں داخل کر دیا جاتا ہے۔ نیز اصطلاح نحا کے لحاظ سے بھی اسم اپنے اخوین فعل و حرف سے بلند ہوتا ہے اس لئے اس کو اسم کہتے ہیں۔

اشکال:- اسم مسمی کیلئے شعار اور علامت بنتا ہے یہ اسم کا معنی عند الکوفیین مشتق من السمۃ کے اعتبار سے ہے بصریین نے اس کو کیوں ذکر کیا؟

جواب:- اس جگہ سمو کا معنی علامت نہیں بلکہ اسم اپنے مسمی کیلئے علامت بنتا ہے جس کے ذریعے سے شہرت اور بلندی حاصل ہوتی ہے اور سمو کا معنی بھی بلندی ہے۔

(۵) ومن السمۃ عند الکوفیین :- یہاں سے اصل اشتقاقی عند الکوفیین کا ذکر ہے۔ ترتیب کے موافق تو اصل اعلالی عند الکوفیین کو بیان کرنا چاہیے تھا لیکن چونکہ ساتھ ہی بصریین کا اصل اشتقاقی بیان ہو چکا تھا لہذا اس مناسبت کی بنا پر اصل اشتقاقی عند الکوفیین کو پہلے ذکر کر دیا چنانچہ فرماتے ہیں کہ اسم کا مشتق منہ مصدر بسمۃ ہے جو کہ دراصل وسم مثل علة تھا، مطابقت مضارع کیلئے واؤ کو حذف کر کے اس کی حرکت عین کلمہ کو دے دی اور آخر میں واؤ کے قائم مقام کو لے آئے سمۃ مثل علة کے ہوا، اس کے دو باب آتے ہیں کرم مصدر و سامة معنی حسین ہونا اسم اس سے مشتق نہیں بلکہ دوسرا باب ضرب آتا ہے اور مصدر بسمۃ ہے جس کا معنی ہوتا ہے علامت لگانا، اسم بھی مسمی کے لئے علامت امتیاز ہوتا ہے۔

(۶) واصلہ وسم :- سے اصل اعلالی عند الکوفیین کا ذکر ہے کہ یہ اصل میں وسم تھا واؤ کو تخفیف کیلئے حذف کر کے اس کے قائم مقام ہمزہ کو لے آئے تو اسم ہوا۔

دلیل:- اگر بصریوں کا مذہب لیا جائے تو اس میں کثرت اعلال ہے اور ہمارے مسلک میں قلتہ اعلال ہے اور قلتہ اعلال کثرت اعلال سے بہتر ہوتا ہے۔ چنانچہ بصری پہلے سمو کے واؤ کو

حذف کرتے ہیں پھر سین کوئی علی السکون کرتے ہیں پھر ہمزہ وصلی کو لاتے ہیں، تو یہاں تین قسم کی تعلیمات کا ارتکاب کرتے ہیں، جبکہ کوفین کے اپنے مسلک کے مطابق واؤ کو حذف کرتے ہیں اور پھر قائم مقام ہمزہ وصلی لاتے ہیں اس لحاظ سے دو اعلال جاری کرنے پڑتے ہیں۔ یعنی دو کام کرنے پڑتے ہیں۔

(۱) (ورد بان الهمزة: سے کوفین کی تردید ہے لیکن قبل از تردید دو فائدے ملاحظہ فرمائیں۔
فائدہ (۱) کلام عرب میں کلمات کی تخفیف کے تین طریقے ہیں (۱) محذوفۃ الاعجاز بھی ہوں اور ساکنۃ الاول بھی جیسے ابن اصل میں بنو تھا آخری واؤ کو حذف کیا ابتداء کو ساکن کر کے ہمزہ وصلی لائے (۲) فقط محذوفۃ الاعجاز ہوں ساکنۃ الاول نہ ہوں جیسے ید، دم اصل میں یدی، دمو تھے فقط آخری حرف کو حذف کیا گیا ابتداء کو ساکن نہیں کیا (۳) فقط ساکنۃ الاول ہوں محذوفۃ الاعجاز نہ ہوں جیسے لفظ امرء، امرءۃ اصل میں مروء، مروءۃ تھے۔ حدیث شریف میں ہے کفی المرء کذباً ابتداء کو ساکن کر کے ہمزہ وصلی لایا گیا۔

فائدہ (۲) کلام عرب میں چند لفظ ایسے ہیں جن کی خصوصیت ہے کہ ان کے آخری حرکت تبدیل ہونے سے درمیانی حرکت بھی تبدیل ہو جاتی ہے ان میں لفظ امرء بھی ہے جیسے رفع کی مثال انی امرؤ ہے آخری حرف کی حرکت رفع تھی تو راء کو بھی مرفوع پڑھا گیا، کسرہ کی مثال لکل امرؤ بما کسبت رھینہ اور فتح کی مثال جیسے اترک امرؤاً ونفسہ۔ یہ فائدہ فصول اکبری کی شرح نوادر الاصول میں لکھا ہے۔

اب حضرات کوفین کی تردید کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ایسا تو کلام عرب میں موجود ہے کہ آخر میں حرف کو حذف کر کے ابتداء میں اس کے قائم مقام ہمزہ وصلی لایا جائے جیسے ابن دراصل بنو تھانیز اس طرح بھی استعمال موجود ہے کہ ابتداء میں حرف کو حذف کر کے قائم مقام آخر میں لایا جائے جیسے بسمۃ علة اصل میں وغذہ اور ومنم تھے، ابتدائی واؤ کو حذف کر کے آخر میں قائم

مقام کے طور پر تالائی گئی ہے، لیکن ساری کلام عرب میں اس طرح کی کوئی نظیر نہیں ملتی کہ اول کلمہ میں حذف کر کے اول میں ہی قائم مقام لایا جائے یعنی محذوفۃ الاول کر کے ہمزہ وصلی کو قائم مقام لایا جائے جبکہ کوفین کے اعلال میں اسی قسم کا ارتکاب ہے کہ وسم کی واؤ کو اول سے ہی حذف کر کے اس کے قائم مقام اول میں ہمزہ وصلی لایا گیا ہے لہذا یہ درست نہیں۔

اشکال:۔ سابقہ تقریر پر ایک سطحی سا اشکال ہوتا ہے کہ کلام عرب میں اس کی نظیر موجود ہے جیسے وجوہ کو اجوة اور وشاح کو اشاح پڑھا گیا ہے یہ بھی تو اس قاعدہ کے خلاف ہے۔

جواب:۔ یہاں کلمہ کے اول کو حذف کر کے قائم مقام ہمزہ وصلی نہیں لایا گیا بلکہ اس نفس کلمہ کے اول واؤ کو ہی ہمزہ کے ساتھ تبدیل کیا گیا ہے نیز ان میں ہمزہ وصلی نہیں ہے بلکہ قطعی ہے جو نفس کلمہ کا ہے، کلام عرب میں اس کی نظیر نہیں ملتی کہ ابتدائی حرف کو حذف کر کے ہمزہ وصلی لایا جائے یہی وجہ ہے کہ لفظ اللہ میں جوالف ہمزہ حذف کر کے اس کے قائم مقام الف لام لاتے ہیں فقط ہمزہ نہیں، باقی رہی آپ کی دلیل تو صحیح ہے کہ قلة اعلال بہتر ہے کثرة اعلال سے لیکن اس وقت جب تعلیل کی وجہ جواز بھی تو نکل سکے۔

(۸) ومن لغاته سے فالاسم ان ارید تک لفظ اسم کے متعلق لغات مشہورہ کا بیان ہے۔ یہ لغات بصریین میں سے کسی ایک کیساتھ خاص نہیں مشترک ہیں چنانچہ اس کے متعلق پانچ لغات مشہور ہیں (۱) اُسْم (۲) اُنْسَم (۳) بَسْم (۴) سُم (۵) سُمی ان میں سے سُمی کا پہلے دلائل بصریین کے ضمن میں ذکر ہو چکا ہے لہذا یہاں ذکر نہیں کیا اور اُسْم کا تو ابتداء ہی سے بیان شروع ہے لہذا اس کو ذکر کرنے کی ضرورت نہ تھی اور اُنْسَم کو اس لئے بیان نہیں کیا کہ جس دلیل سے سُم کو پڑھا جائے گا اسی دلیل سے اُسْم کو بھی پڑھا جائے گا البتہ باقی دو لغات کو بیان کیا ہے سُم اور سُم اس کے متعلق شاعر کے شعر کا مصرع پیش کیا

بسم الله الذي في كل سورة بِسْمُهُ (اس ذات کے نام سے جس کا نام ہر سورت کے شروع میں ہے)

بِسْمِ اسْمِ کو (بضم السین وکسر ہا) دونوں طرح پڑھا جا سکتا ہے وجہ یہ ہے کہ بَسْمِ اور سُبْحِ دونوں لغتیں فریقین کے نزدیک ہیں، اگر کوئین کے موافق و سُبْحِ ہو تو واؤ کو حذف کر کے اس کی حرکت سین کو دی سُبْحِ ہو گیا، یا واؤ کو جمع حرکت کے حذف کر کے سین ساکن کو ضمہ دیا جو واؤ کے مناسب ہے تاکہ واؤ محذوفہ پر دلالت کرے (جیسے لَسْعَوْنِ میں واؤ کو ضمہ اس لئے دیا گیا ہے تاکہ دوسری واؤ محذوفہ پر دلالت کرے) تو سُبْحِ ہوا۔ اور بصریین کے مذہب کے موافق سَمُو ہو تو فقط واؤ کو حذف کر کے اس کی حرکت میم پر دی سُبْحِ ہوا اور چونکہ سَمُو (بالضم) بھی مستعمل ہے لہذا یہاں بھی فقط واؤ کو حذف کرنا پڑا اور اس کی حرکت میم کو دیدی اور اِسْمِ اور اُسْمِ اس طرح کہ اصل و سَمِ تھا عند الکوفیین تو واؤ کو حذف کر کے ہمزہ وصلی قائم مقام لائے پھر عین کلمہ مضموم نہ تھا لہذا ہمزہ وصلی کو سرہ دیا اور عند البصریین سَمُو کی واؤ کو حذف کر کے ابتداء کو ساکن کیا اور ہمزہ وصلی مکسور داخل کیا اور اگر اُسْمِ ہو تو پھر ہمزہ وصلی کو ضمہ دیا تاکہ دلالت کرے واؤ محذوفہ پر۔ البتہ کوفیین کے نزدیک واؤ محذوفہ اول میں ہوگی اور بصریین کے نزدیک آخر میں اب ان پانچ لغات میں سے چار لغات متفق علیہ تھیں لہذا ان کو تو آخر میں ذکر کیا اور سَمِی چونکہ محض بصریین کے نزدیک تھی اس لئے اس کو دلیل کے رنگ میں پہلے ہی ذکر کر دیا۔ بفضلہ تعالیٰ مسئلہ اول کے اجزاء ثنائیہ مکمل ہوئے۔

☆ فالاسم ان ارید الخ :- سے دوسرا مسئلہ ہے جس کا تعلق علم کلام سے ہے۔ لفظ اسم کے بارے میں ایک معرکہ لآراء اختلاف ہے کہ اسم عین مسمی ہوتا ہے یا غیر مسمی؟ قاضی بیضاوی رحمہ اللہ اس کو ذکر کر کے اس میں محاکمہ فرما رہے ہیں۔

اسم عین مسمی ہوتا ہے یا غیر مسمی؟ بعض اشاعرہ کے نزدیک اسم عین مسمی ہوتا ہے اور معتزلہ کے نزدیک اسم غیر مسمی ہوتا ہے، اس اختلاف کا پس منظر کلام عرب کے محاورات اور امثلہ کلام عرب کا اختلاف ہے جیسے زید کاتب یہاں زید عین مسمی ہے اور بعض امثلہ میں اسم غیر مسمی ہوتا

ہے جیسے کتبت زیدا یہاں زید سے لفظ زید مراد ہے نہ کہ ذات زید، یہاں اسم غیر مسمیٰ ہے اور اُست زیدا میں دونوں احتمال ہو سکتے ہیں، تو چونکہ مثالوں اور محاورات میں اختلاف تھا اس لئے اشاعرہ اور معتزلہ کے درمیان اختلاف ہو گیا۔

یہاں سے قاضی صاحب رحمہ اللہ محاکمہ فرما رہے ہیں کہ یہ نزاع، نزاع لفظی کے مشابہ ہے ورنہ اختلاف کی گنجائش نہیں کیونکہ جتنے بھی اسماء ہیں ان کے تین معانی ہو سکتے ہیں (۱) اسم سے لفظ مراد ہوگا (۲) اسم سے ذات مسمیٰ مراد ہو (۳) اسم سے صفت قائم بالغیر مراد ہوگی، جب اسم سے لفظ مراد ہو تو یقیناً اسم غیر مسمیٰ ہوگا اور اگر اسم سے ذات مسمیٰ مراد ہو تو یقیناً اسم عین مسمیٰ ہوگا اور اگر اسم سے صفت مراد ہو تو صفات کی تقسیم کریں گے جس قسم کی صفت ہوگی اسم بھی ویسا ہی ہوگا۔

الحاصل:- خلاصہ یہ کہ جب معانی اسم کی شقوق میں سے کوئی شق متعین ہو جائے گی تو اسم کی عینیت وغیرہ بالاسمی بھی معلوم ہو جائے گی لہذا یہ اختلاف لفظی رہا حقیقی نہ ہوا، اور قاضی صاحب رحمہ اللہ کے معانی اسم کا انحصار فی المثلث کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اسم محاورات کلام عرب میں تین قسم کے معانی کے علاوہ مستعمل نہیں تھا اس لئے تین معانی میں ہی انحصار کیا ہے، ان کی مشلہ یہ ہیں زید معرب یہاں لفظ مراد ہے، زید صائم میں ذات مراد ہے، ان لیلہ تسعا وتسعين اسماء یہ صفت ہے، اور یہ تین مشلہ انحصار فی المعانی المثلث کی ہیں، اس سے پہلے پیش کردہ تین مشلہ زید کاتب وغیرہ مثلاً اختلاف کی وضاحت کیلئے پیش کی گئی تھیں۔

تفصیلی وضاحت:- جب اسم سے لفظ مراد ہو تو وہاں اسم غیر مسمیٰ ہوگا۔

دلیل (۱) لانه يتالف من اصوات مقطعة غير قارة یعنی ہر لفظ اصوات سے مرکب ہوتا ہے اور اصوات بھی مقطوع ہوتی ہیں غیر مجتمع الاجزاء ہوتی ہیں، الفاظ کا تلفظ وصوت یکے بعد دیگرے کیا جاتا ہے، والمسمى لا يكون كذلك یعنی مسمیٰ مرکب من اصوات مقطعة غیر قارة نہیں ہوتا اگر عینیت ہوتی تو مسمیٰ اسم کا طرح طرح مرکب من الاصوات ہوتا حالانکہ اس طرح

نہیں لہذا غیریت ثابت ہوئی۔

دلیل (۲) لفظ ازمنہ و اعصار کی وجہ سے مختلف ہو جاتا ہے بلکہ ایک زمانہ میں بھی اختلاف السنہ کی وجہ سے مختلف ہو جاتا ہے مثلاً اردو میں پانی، عربی میں ماء، فارسی میں آب، انگریزی میں واٹر ہے لیکن مسمیٰ ایک ہی ہے اگر لفظ بھی عین مسمیٰ ہوتا تو اس کا تقاضا تھا کہ اسم کے اختلاف کی طرح مسمیٰ بھی مختلف ہو جاتا حالانکہ مسمیٰ ایک ہی ہے لہذا غیریت ثابت ہوئی۔

دلیل (۳) کلام عرب میں اسماء میں ترادف پایا جاتا ہے مثلاً لیث اور اسد دونوں شیر کے لئے اسماء ہیں، غیث اور غیم دونوں بارش کے لئے اسماء ہیں۔ اگر اسم عین مسمیٰ ہوتا تو تعدد اسماء سے تعدد مسمیٰ ہوتا حالانکہ مسمیٰ ایک ہے جس سے غیریت ثابت ہوئی۔

دلیل (۴) کلام عرب میں اسماء مشترکہ پائے جاتے ہیں عینیت اسم با مسمیٰ کا تقاضا ہے کہ وحدت اسم سے وحدت مسمیٰ ہونی چاہئے حالانکہ مسمیٰ بہت ہیں جس سے معلوم ہوا کہ اسم سے جب لفظ مراد ہو تو وہ غیر مسمیٰ ہوتا ہے۔

دلیل (۵) حدیث شریف میں ہے اِنَّ لِلّٰہِ تِسْعًا وَ تِسْعِیْنَ اَسْمًا یہاں اگر اسم عین مسمیٰ ہو تو اسماء کے تعدد کی طرح تعدد ذات باری تعالیٰ لازم آتا ہے اس طرح (معاذ اللہ) ذات باری بھی ننانونے ہونی چاہئیں اور یہ باطل ہے، معلوم ہوا کہ اسم بوقت ارادہ لفظ کے غیر مسمیٰ ہوتا ہے۔

دلیل (۶) اگر اسم بوقت ارادہ لفظ عین مسمیٰ ہوتا تو ایسے محاورات کلام عرب میں موجود ہوتے حالانکہ اس قسم کے محاورات موجود نہیں ہیں مثلاً یوں ہوتا اکلتم اسم العجیز یا شربت اسم الماء معلوم ہوا کہ اسم بوقت ارادہ لفظ غیر مسمیٰ ہوتا ہے۔

شق ثانی:- اگر اسم سے ذات مسمیٰ مراد ہو تو اس وقت اسم عین مسمیٰ ہوگا مثال محاورات کلام عرب میں پہلے گزر چکی ہے لیکن قاضی صاحب رحمہ اللہ دعویٰ فرماتے ہیں کہ اس قسم کا استعمال کلام

عرب میں مشہور نہیں ہے۔ قاضی صاحب رحمہ اللہ کے اس دعویٰ کے خلاف کسی نے دو استدلال پیش کئے (۱) قرآن مجید میں ہے تبارک اسم ربک اسی طرح سبح اسم ربک ان دو مقامات میں اسم سے ذات مراد ہو کر اسم عین مسمیٰ ہے۔ کیونکہ پاکی اللہ تعالیٰ کی بیان کی جاتی ہے نہ کہ ان کے اسم کی۔

(۲) مسئلہ فقہی ہے کہ ایک آدمی کی بیوی کا نام مثلاً زینب تھا اب اگر اس نے کہہ دیا زینب طالق تو بیوی کو طلاق ہو جائے گی، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ زینب سے ذات مسمیٰ مراد ہے اور اسم عین مسمیٰ تھا تو طلاق پڑی ورنہ طلاق نہ پڑتی۔

استدلال اول کا جواب (۱) قرآن مجید کی ان دو آیات میں اسم سے مراد الفاظ ہیں ذات مسمیٰ نہیں اور یہی مقصود ہے کہ باری تعالیٰ فرماتے ہیں جس طرح میری ذات سے تبرک حاصل کیا جاتا ہے اسی طرح میرے اسم سے بھی تبرک حاصل کرنا چاہئے اور جیسے میری ذات منزہ و مبرا عن العیوب و النقائص ہے اسی طرح میرا اسم بھی منزہ اور مبرا عن النقائص ہے چنانچہ مسئلہ ہے کہ جو اسماء موضوع لذات الباری ہیں ان کی تعظیم ضروری ہے کسی بشر کا نام خالق، رازق، علام وغیرہ نہیں رکھا جاسکتا۔

جواب (۲) لفظ اسم ان دونوں آیتوں میں زائد ہے جب ہے ہی زائد تو ذات مسمیٰ کیسے مراد ہو سکتی ہے، اس کی تائید میں محاورہ کلام عرب پیش کیا لبید شاعر کا شعر ہے ۔

الی الحول ثم اسم السلام علیکما من ینک حولا کاملا فقد اعتذر
یہ شعر لبید بن ربیعہ نے اپنی وفات کے وقت اپنی دو بیٹیوں کو مخاطب کر کے کہا تھا
رووتم دونوں ایک سال تک پھر سلام ہو تم دونوں پر ہمارے سال بھر پس تحقیق وہ معذور ہے۔
اس میں لفظ اسم زائد ہے۔

فائدہ:- لفظ اسم کے زائد ہونے کیلئے مقہم کا لفظ استعمال کیا ہے زائد نہیں کہا احتراز عن توہم

سوء الادب کی وجہ سے۔

فقیہی استدلال کا جواب:- یہ خارجی استدلال تھا اس کا جواب یہ ہے کہ زینب طالق میں لفظ زینب عین مسمی نہیں ہے بلکہ اس مسمی کو تعبیر کرنے کیلئے یہ لفظ زینب مقرر کیا گیا ہے یہ لفظ اشارہ الی ذات المسمی کے لئے ہے عین مسمی نہیں ہے۔

شق ثالث:- اگر اسم سے صفت مراد ہو تو پھر صفت کی تقسیم کریں گے اور اس کی تقسیم کے موافق اسم کی تقسیم کریں گے، اس کی وجہ یہ ہے کہ صفت تین قسم کی ہوتی ہے (۱) صفت نحوی جیسے زید عالم (۲) اسماء مشفقہ کو بھی صفت کہتے ہیں مثلاً ضارب مضروب (۳) صفت بمعنی قائم بالغیر۔ عالم صفت نحوی اس وقت ہوگی جب راجل عالم کہیں گے نیز یہ صفت بمعنی اسم مشتق ہونے کے بھی ہے اور علم ایسی صفت ہے جس میں پہلے دونوں معنوں کے لحاظ سے معنی صفت نہیں لیکن بمعنی قائم بالغیر ہونے کے لحاظ سے صفت ہے تو یہاں صفت سے مراد پہلے دونوں معنی نہیں بلکہ صفت کا معنی وہی ہے جو امام ابوالحسن الاشعری نے کہا ہے مثلاً ان للہ تسعة وتسعين اسما یہاں اسماء سے صفات مراد ہیں، چنانچہ ابتداء صفات باری دو قسم کی ہیں (۱) سلبی (۲) ثبوتی۔ اول الذکر کی مثال ان اللہ لیس بجموہر ولا بعرض یہ اصل میں صفات نہیں بلکہ محض تنزیہ کے بیان کے لئے ہیں۔ پھر ثبوتی صفات تین قسم کی ہیں (۱) حقیقیہ محضہ: وہ صفات جن کا تعقل (وجود و حسی) اور

تحقق (وجود خارجی) غیر پر موقوف نہ ہو۔ مثلاً وجود، حیات باری تعالیٰ وغیرہ۔

(۲) دونوں لحاظ سے موقوف علی الغیر ہوں ان کو اضافیہ محضہ کہتے ہیں جیسے قبلیت، بعدیت، معیت (۳) تعقل و حسی کے لحاظ سے تو محتاج نہ ہوں لیکن تحقق خارجی کے لحاظ سے محتاج الی الغیر ہوں ان کو حقیقیہ ذاتہ الاضافت کہتے ہیں مثلاً علم، قدرت، رزق وغیرہ، یہاں خارج میں رازق کا تحقق تب ہوگا جب کہ کوئی مرزوق ہو و علی هذا القیاس۔

اب جو حقیقیہ محضہ ہیں یہ بالاتفاق عین ذات باری ہیں، جو اضافیہ محضہ ہیں یہ

بالاتفاق غیر ذات باری ہیں اور جو حقیقہ ذات الاضافہ ہیں، یہ نہ عین ذات ہیں اور نہ غیر ذات ہیں اور یہ قول اختیار کرنا فلاسفہ کے اعتراضات سے بچنے کے لئے ہے۔

الحاصل :- جہاں اسم سے مراد صفات حقیقہ محضہ ہوں وہاں اسم عین کسی ہوگا اور جہاں اسم سے صفات اضافیہ مراد ہوں وہاں اسم یقیناً غیر کسی ہوگا اور جہاں اسم سے مراد صفات حقیقہ ذات الاضافہ ہوں وہاں اسم نہ عین ذات ہوگا اور نہ غیر ذات ہوگا۔

☆ وانما قال بسم الله ولم يقل بالله: یہاں سے تیسرا مسئلہ بیان کیا اسکو اعتراض و جواب کے انداز سے ملاحظہ فرمائیں

اعتراض :- بسم اللہ میں باء استعانت یا مصاحبت کی ہے اور استعانت یا مصاحبت لفظ اللہ کے ساتھ ہونی چاہئے تھی۔ درمیان میں لفظ اسم کا کیوں ذکر کیا؟

جواب (۱) لفظ اسم ذکر کر کے اشارہ کر دیا کہ باری تعالیٰ کی کنہ، حقیقت بغیر اسم کے ہو ہی نہیں سکتی اسی وجہ سے باری تعالیٰ کے بارے میں کہا گیا ہے کہ لا يتصور بالكنه ولا بكنهہ۔

جواب (۲) (تسلیمی) کلام عرب میں باء قسمیہ بھی لفظ اللہ اور اسماء صفاتیہ باری تعالیٰ پر داخل ہو جاتی ہے لیکن لفظ اسم پر باء قسمیہ داخل نہیں ہوتی تو بسم اللہ کہا تا کہ تبرک ہی مراد ہو بسم اللہ کہتے تو وہم قسم ہو سکتا تھا۔

خارجی جواب (۳) اشارہ کر دیا کہ باری تعالیٰ کے ننانوے اسماء میں سے ہر ایک کے ساتھ تبرک حاصل کیا جاسکتا ہے باللہ کہتے تو تو ہم اختصاص بلفظ اللہ ہو سکتا تھا۔

☆ ولم يكتب الالف :- چوتھا مسئلہ سوال جواب کے ضمن میں ملاحظہ کریں۔

اعتراض :- ہمزہ وصلی درج کلام میں تلفظاً تو گر جاتا ہے لیکن کتابت اور رسم الخط میں باقی رکھا جاتا ہے چنانچہ بنس الاسم الفسوق (پ ۲۶) میں اگرچہ تلفظاً دونوں ہمزوں کو حذف کیا گیا ہے

لیکن کتبہ باقی ہیں یہاں بسم اللہ میں اسم کے ہمزہ وصلی کو کتبہ بھی حذف کیا گیا ہے اسکی کیا وجہ ہے
جواب (۱) کثرت استعمال مقتضی تخفیف ہے تو تخفیف کیلئے ہمزہ حذف کیا گیا ہے، پھر کثرت
استعمال کتبہ مراد ہے ورنہ کثرت استعمال تلفظاً سے تو باقی رہ سکتا تھا۔

جواب (۲) بالکل ہمزہ کو حذف نہیں کیا گیا بلکہ اسپر نشانی قائم کی گئی ہے کہ باء کے پہلے سرے کو
ذرا طویل کر کے لکھا گیا ہے تاکہ ہمزہ وصلی کیلئے علامت باقی رہے۔

وَاللّٰهُ أَصْلُهُ إِلَهٌ ، فَحُذِفَتِ الْهَمْزَةُ وَعَوِضَ عَنْهَا الْأَلِفُ وَاللَّامُ وَلِذَلِكَ

اور لفظ اللہ اس کی اصل الہ ہے۔ پس ہمزہ حذف کر دیا گیا ہے اور اس کے عوض میں الف لام لایا گیا اسی وجہ سے

قِيلَ : يَا إِلَهٌ ، بِالْقَطْعِ إِلَّا أَنَّهُ مُخْتَصٌّ بِالْمَعْبُودِ بِالْحَقِّ . وَالْإِلَهِ فِي

یا اللہ کہا جاتا ہے ہمزہ قطعی کے ساتھ۔ مگر بے شک یہ (لفظ اللہ) معبود برحق کے ساتھ مختص ہے جبکہ الہ

الْأَصْلُ لِكُلِّ مَعْبُودٍ ، ثُمَّ غُلِبَ عَلَى الْمَعْبُودِ بِالْحَقِّ . وَاشْتِقَاقُهُ مِنْ إِلَهٍ

اصل میں ہر معبود پر بولا جاتا ہے۔ پھر استعمالاً معبود برحق پر غلبہ دیا گیا۔ اور اس کا اشتقاق الہ الہۃ واللہۃ

الِإِلَهِةِ وَاللَّوْهَةِ وَالْوُحْيَةِ بِمَعْنَى عَبْدٍ ، وَمِنْهُ تَأَلَّهَ وَاسْتَأَلَهُ ، وَقِيلَ مِنْ إِلَهٍ إِذَا

والوہیۃ سے ہے بمعنی عبد اور اسی سے تالہ و استالہ (غلام بن جانا، عبد کی مانند ہونا) ہے اور کہا گیا ہے۔ الہ سے ہے

تَحْيِيرَ لَأَنَّ الْعُقُولَ تَتَحَيَّرُ فِي مَعْرِفَتِهِ أَوْ مِنَ إِلَهٍ إِلَى فَلَانٍ أَيْ سَكَنْتُ

جبکہ تحیر ہوا اس لئے کہ عقول بھی معرفت الہی میں متحیر ہیں، یا الہت الی فلان سے ہے یعنی میں نے فلاں کے پاس

إِلَيْهِ ، لِأَنَّ الْقُلُوبَ تَطْمَئِنُّ بِذِكْرِهِ ، وَالْأَرْوَاحُ تَسْكُنُ إِلَى مَعْرِفَتِهِ أَوْ

جا کر سکون پایا، اسلئے کہ دل بھی اس کے ذکر کے ساتھ سکون پاتے ہیں اور روہیں اسکی معرفت کی طرف سکون پاتی ہیں

مِنْ إِلَهٍ إِذَا فَرَّغَ مِنْ أَمْرٍ نَزَلَ عَلَيْهِ ، وَاللَّهِ غَيْرُهُ أَجَارَهُ إِذَا الْعَابِدُ يَفْزَعُ

یا یہ الہ سے ہے جبکہ گھبرا جائے کسی نازل شدہ مصیبت سے اور الہ غیرہ سے ہے یعنی پناہ دی اس نے اسکو، اسلئے کہ عابد

إِلَيْهِ وَهُوَ يُجِيرُهُ حَقِيقَةً أَوْ بَزَعِمِهِ أَوْ مِنْ آلِهِ الْفَصِيلُ إِذَا أَوَّلَعَ بِأَمِهِ،

اس (معبود) کی طرف گھبرا کر جاتا ہے اور وہ اس کو پناہ دیتا ہے (اگر معبود حقیقی ہو تو پناہ دیتا) حقیقۃً یا (اگر معبود باطل ہو تو) عابد کے گمان کے مطابق، یا یہ الہ الفصیل سے ہے جبکہ وہ اپنی ماں کے ساتھ چمٹ جائے،

إِذَا الْعِبَادُ يُولَعُونَ بِالتَّضَرُّعِ إِلَيْهِ فِي الشَّدَائِدِ أَوْ مِنْ وَلِهِ إِذَا تَحَيَّرَ

اسلئے کہ بندے بھی اللہ کے ساتھ مصیبتوں میں تضرع کرنے کے ساتھ چمٹنے والے ہوتے ہیں۔ یا یہ ول سے ہے جبکہ متحیر

وَتَخَبَّطَ عَقْلُهُ، وَكَانَ أَصْلُهُ وَلَاَةً فَقَلِبَتِ الْوَاوُ هَمْزَةً لِاسْتِثْقَالِ الْكُسْرَةِ

اور مجنوں العقل ہو جائے۔ اور اسکی اصل ولہ تھی پس واؤ ہمزہ کے ساتھ بدل دی گئی بجز کسرہ کے اس پر ثقل ہونے کے

عَلَيْهَا اسْتِثْقَالِ الضَّمَّةِ فِي وُجُوهِ، فَقِيلَ إِلَهُ كِبَاعٍ وَإِشَاح، وَبَرُودُهُ

جیسا کہ وجہ میں ضمہ ثقل سمجھا گیا، پس الہ کہا گیا مثل اعاء اور اشاح کے۔ اور اس قول کو رد کرتا ہے

الْجَمْعُ عَلَى آلِهَةٍ دُونَ أُولَٰهَةٍ وَقِيلَ أَصْلُهُ لَاَهُ مُصَدَّرٌ لَاَةً يَلِيهِ لَيْهَا وَلَاهَا

جمع کا الہ کے وزن پر آنا کہ اولہ کے وزن پر۔ اور کہا گیا ہے کہ اس کی اصل لاہ ہے جو کہ لاہ یلیہ لیاہ ولاہ

إِذَا اخْتَجَبَ وَارْتَفَعَ لِأَنَّهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى مَحْجُوبٌ عَنْ إِدْرَاكِ

کا مصدر ہے جبکہ پوشیدہ ہو اور چھپ جائے، اسلئے کہ اللہ تعالیٰ بھی بندوں کی نظروں سے آنکھوں کے اور اک سے

الْأَبْصَارِ، وَمُرْتَفَعٌ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَعَمَّا لَا يَلِيْقُ بِهِ وَيَشْهَدُ لَهُ قَوْلُ الشَّاعِرِ

پوشیدہ ہیں اور ہر چیز پر بلند ہیں اور ہر لکی چیز سے منزہ ہیں جو ان کے لائق نہیں ہے۔ اور اس کیلئے شاعر کا یہ قول شاہد ہے

كَحِلْفَةٍ مِنْ أَبِي رِبَاحٍ يُشْهَدُهَا لَاَهُ الْكِبَارُ

ابو الریاح کی اس قسم کی مانند جس کو اس کا بہت بڑا الہ سن رہا ہے۔

اغراض عبارت :- واللہ اصلہ سے لفظ الرحمن تک قاضی صاحب رحمہ اللہ لفظ اللہ کے

بارے میں گیارہ اقوال بیان فرما رہے ہیں تفصیل یہ ہے کہ واللہ اصلہ سے واشتقاقہ تک

قاضی صاحب رحمہ اللہ نے تین باتیں بیان کی ہیں، واللہ سے کذلک تک لفظ اللہ کا اصل اعلیٰ الہ اور ولذلك قیل یا اللہ للقطع الخ کی عبارت میں ایک سوال کا جواب ہے، الا انہ سے واشتقاقہ تک تین الفاظ الہ، الالہ اور اللہ میں فرق بیان کرنا مقصود ہے، اور واشتقاقہ سے الرحمن تک لفظ اللہ کی اصل کے بارے میں چار مذاہب کا بیان ہے۔

فائدہ:- جس طرح ذات باری تعالیٰ کی معرفت میں عقول انسانی حیران ہیں اسی طرح اسم باری تعالیٰ لفظ اللہ کی تحقیق میں بھی مفسرین حضرات و محققین کے عقول حیران ہیں چنانچہ بیضاوی شریف کی شرح شیخ زادہ کے مصنف بھی لفظ اللہ کی تحقیق میں متحیر نظر آتے ہیں کہ لفظ اللہ کی تحقیق کو مقدم کرنے کی بجائے مؤخر کر دیا ہے، اس تحیر عقول کی وجہ یہ ہے کہ مسمی میں اسم کا اثر ہوتا ہے مثلاً مشکوٰۃ شریف باب الاسامی (صفحہ ۴۰۹) میں حضرت سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ انکے والد نے حضور اکرم ﷺ کے کہنے کے باوجود اپنا نام حزن تبدیل نہیں کیا تھا تو حضرت سعید فرماتے ہیں کہ لا یزال فینا الحزن و نة (ہمیشہ ہم میں حزن اور غم رہا) تو جس طرح اسم کا اثر مسمی میں ہوتا ہے اسی طرح یہاں مسمی ذات باری تعالیٰ کے انوار و تجلیات کا عکس بھی اسم باری میں ہے کہ اسکی تحقیق میں بھی عقول انسانی حیران ہیں۔

اختلاف اول:- چنانچہ ابتداءً لفظ اللہ میں اختلاف ہے کہ یہ سریانی ہے یا عربی، پھر جامد ہے یا شقیق، پھر اگر شقیق ہے تو اسکا مادہ اشتقاق کیا ہے؟ آمیں قابل ذکر چار مذاہب ہیں۔

مذہب اول:- لفظ اللہ سریانی لفظ ہے جسکو قاضی صاحب رحمہ اللہ لفظ نشر غیر مرتب کے طور پر آخر عبارت میں وقیل اصلہ لاہا بالسر یا نية سے وتفخیم تک بیان فرما رہے ہیں۔

مذہب ثانی:- یہ لفظ عربی ہو کر مفت ہے جسکو قاضی صاحب آخری عبارت سے پہلے والاظہر انہ وصف سے وقیل اصلہ لاہاتک بیان فرما رہے ہیں۔

مذہب ثالث:- عربی ہو کر علم جامد ہے، اس کو قاضی صاحب آخری دو مذہبوں سے پہلے وقیل علم لذاتہ سے والا ظہر تک بیان فرما رہے ہیں۔

مذہب رابع:- عربی ہو کر علم مشتق ہے اس کو قاضی صاحب واشتقاقہ سے وقیل علم لذاتہ تک بیان فرما رہے ہیں، اس مذہب رابع کی عبارت اسلئے زیادہ ہے کیونکہ اسمیں مشتق منہ کے آٹھ اقوال ہیں۔

لفظ اللہ کی تحقیق:- چنانچہ فرماتے ہیں کہ لفظ اللہ کا اصل اعلامی اللہ تھا ہمزہ اللہ کو کثرت استعمال کی وجہ سے تخفیفاً خلاف قانون و قیاس حذف کر دیا اور اسکے قائم مقام الف لام کو لایا گیا پھر دو حرف ہم جنس کو آپس میں مدغم کیا گیا اللہ ہوا، حذف ہمزہ اللہ کی تینوں وجہیں لازم ملزوم ہیں کیونکہ کثرت استعمال ہی مقضی تخفیف ہوتی ہے، پھر خلاف قانون اسلئے کہا کہ اگر موافق قانون ہوتا تو اسکو حذف کر کے اسی جگہ اسکے قائم مقام دوسرا حرف نہ لایا جاتا کیونکہ کلام عرب میں اسکی کوئی نظیر نہیں ملتی کہ قانون کے موافق ایک حرف کو حذف کر کے اسی جگہ اسکے قائم مقام کسی دوسرے حرف کو لایا جائے، پھر مشہور ہے کہ قاضی بیضاوی اپنی تفسیر میں تفسیر کشاف للعلامة الزخشري کے خوشہ چمین ہیں لیکن شارح بیضاوی نے لکھا ہے کہ قاضی کا اصل اللہ کہنا عمدہ ہے بنسبت علامہ زخشري کے اصل کے۔ کیونکہ انہوں نے لکھا ہے کہ اصل الالہ تھا جس میں شبہ ہو سکتا ہے الف لام کے نفس کلمہ ہونے کا۔ لہذا اصل قاضی کا ہی عمدہ ہوا۔

اعترض:- لفظ اللہ کا ہمزہ وصلی ہے یا قطعی، اگر وصلی ہے تو بسا اللہ میں کیوں نہیں گرایا گیا اور اگر قطعی ہے تو پھر فاللہ واللہ میں تلفظاً کیوں گرجاتا ہے؟

جواب:- لفظ اللہ میں جو الف لام ہے اسمیں دو حیثیتیں ہیں ایک تعویض ہونے کی کہ ہمزہ اللہ کے عوض میں اور ایک تعریف ہونے کی، جب اس پر حرف نداء کو داخل کر دیا جائے تو چونکہ اس

میں بھی تعریف ہے اور دوا لے تعریف کے ایک مقام میں جمع نہیں ہو سکتے لہذا منادی ہونے کے وقت اس الف لام کو تعریف سے مجرد کر دیا جاتا ہے اور فقط تعویض کی حیثیت مراد لی جاتی ہے، جب تعویض کی حیثیت ہوگی تو اس وقت الف لام بناء کلمہ میں ہوگا جسکی وجہ سے قطعی رہیگا، اسی حیثیت سے تعویض کو باقی رکھتے ہوئے یا اللہ میں نہیں گرایا گیا، البتہ اگر منادی نہ ہو تو پھر چونکہ تعریف کے دوا آلوں کا اجتماع نہیں ہوتا اسلئے وہاں الف لام کی اصلی حیثیت تعریف کو باقی رکھ کر ہمزہ وصلی بنا کر درج کلام میں گرا دیا جاتا ہے، یہ سوال ایک مسلمہ حیثیت رکھتا ہے۔

فرق بین الالفاظ الثلاثة:۔ کلام عرب میں اسماء کے بارے میں تین اصطلاحات ہیں (۱) اسماء الاجناس: جن کا اطلاق ہر قبیل پر برابر ہو مثلاً تسمو، ماء (۲) اعلام مخصصہ: جو ابتداء وضع میں ہی کسی ایک جزئی کے ساتھ اس طرح خاص ہوں کہ کسی دوسری جزئی کا شمول ناممکن ہو، انہیں کو اعلام ذاتیہ بھی کہتے ہیں (۳) اعلام غالبہ: جن کی وضع تو معنی کلی اور جنسی کے لئے کی گئی ہو لیکن بعد میں کسی ایک جزئی کے ساتھ مختص کر دیا جائے مبالغہ کے لئے یا کمال معنی جنسی کے تحقق کی وجہ مثلاً زید شجاع زید ہی بہادر ہے یہاں مبالغہ کے لئے ہے۔

یا الصعق:۔ اس کی وضع مطلق کڑک بجلی کی کڑک لئے تھی لیکن بعد میں مختص ہوا اس کافر کے ساتھ جس نے باری تعالیٰ کے متعلق کہا تھا کہ (العیاذ باللہ) کیا اللہ پیتل کے ہیں یا چاندی کے یا سونے کے، تو اس پر بجلی پڑی اور وہ راکھ ہو گیا۔

اب فرق یہ ہے کہ محض الہ اسماء الاجناس کے قبیل سے ہے بطلق علی کل معبود سواء کان حقاً او باطلاً چنانچہ قرآن مجید میں ہے افرایت من اتخذ الہہ ہواہ وقولہ تعالیٰ انظر الی الہک الذی ظلت علیہ عاکفاً ان دواتوں کے ٹکڑوں میں الہ کا اطلاق معبودان باطلہ پر ہوا ہے۔ اور لفظ اللہ اعلام مخصصہ کے قبیل سے ہے کہ ابتداء ہی سے یہ لفظ خاص ہے ذات باری تعالیٰ معبود بالحق کے ساتھ اور الالہ اگرچہ وضع تو اسکی ہر قسم کے معبود صادق

باطل کے لئے ہے لیکن معنی جنسی یعنی معنی معبودیت کے کامل طور پر باری تعالیٰ میں پائے جانے کی وجہ سے اب یہ بھی خاص ہے معبود بالحق کے ساتھ اس فرق کو عبارت سے (علامہ عبدالحکیم سیالکوٹی کے بیان کے مطابق) اس طرح نکالیں گے کہ الا انہ مختص بالمعبود بالحق میں لفظ اللہ کافرق ہے پھر والالہ فی الاصل یقع علی کل معبود میں الالہ والے الف لام کو حکایت کا بنائیں گے محکی عنہ کا نہیں بنائیں گے یعنی لفظ اللہ ہی ہے الف لام اشارہ کے لئے ہے اس لفظ اللہ کی طرف جو مذکورہ بالا ہے تو اس وقت اس عبارت سے الہ کافرق ہوگا پھر ثم غلب کی ضمیر لوٹے گی الا لہ کی طرف تو اس وقت الف لام محکی عنہ کا اور انس کلمہ کا بنا کر الالہ کافرق بیان کر دیا جائیگا۔

اعتراض:- اس توجیہ کا ارتکاب آپ نے کس قانون کے مطابق کیا ہے حالانکہ ظاہر خلاف قیاس نظر رہی ہے؟

جواب:- علم بدلیج میں ایک صنعت ہے صنعت استخدام کہ لفظ ذو معنی کو جب ظاہر کر کے ذکر کیا جائے تو ایک معنی مراد ہو اور جب اسکی ضمیر کو لوٹایا جائے تو دوسرا معنی مراد ہوتا ہے یہاں بھی اسی صنعت سے فائدہ اٹھایا گیا ہے اور اس قسم کی صنعت کا ارتکاب کتب علم نحو میں پایا جاتا ہے چنانچہ کافیہ میں ہے (الرابع التحذیر ہو معمول بتقدیر اتق) تو اس مقام میں ایک اعتراض ہوتا ہے جس کا جواب اسی صنعت کے تحت دیا گیا ہے کہ اسم ظاہر کی صورت میں تحذیر کا معنی مصدری مراد ہے اور ہضمیر کے لوٹانے کے وقت تحذیر اصطلاحی مراد ہے، اسی طرح شرح تہذیب میں ان اتحد معنا ہ اور آگے وان کثر معنا ہ میں بحث کے ساتھ اعتراض ہوتا ہے تو اسکا جواب حاشیہ میں اسی صنعت سے فائدہ اٹھاتے ہوئے یہی دیا گیا ہے کہ ان اتحد معنا میں اسم ظاہر کی صورت میں معنا سے معنی موضوع لہ مراد ہے اور وان کثر کی ضمیر کے راجع کرنے کے وقت معنا سے معنی مستعمل فیہ مراد ہے۔

قوله واشتقاقه :- یہاں سے وقیل علم لذاتہ تک مذہب رابع (کہ لفظ اللہ عربی ہو کر علم مشتق ہے) بیان فرما رہے ہیں۔

لفظ اللہ مشتق منہ میں آٹھ اقوال ہیں۔ چنانچہ اس کا مادہ اشتقاقی مہموز الفاء یا مثال واوی یا اجوف یائی ہے، اجوف یائی اور مثال واوی کا ایک ایک احتمال ہے اور چھ احتمال مہموز الفاء کے ہیں۔

قول اول:- من الہ سے وقیل من الہ تک کہ مہموز الفاء ہو کر باب منع سے ہے مصادر تین آتے ہیں (۱) اَلْهَ يَالُہُ الْہِیۃُ مَثَلُ عَبْدٍ یَعْبُدُ عِبَادَۃً (۲) الْوہۃُ بَنی یَبْنُو بَنُوۃً (۳) الْوہیۃُ کَعَبْدٍ یَعْبُدُ عِبَادَۃً ان تینوں مصادر کے وقت معنی ایک ہی ہے کہ الہ بمعنی عبد، اس باب کے مزید بھی مستعمل ہیں تالہ بمعنی تَعَبَّدَ استالہ بمعنی استعبد۔

وجہ تسمیہ:- لفظ اللہ اصل میں الہ تھا تو مصدر بمعنی مفعول ہے جیسے کتاب بمعنی مکتوب تو الہ بمعنی مالوہ ای معبود ہوا تو باری تعالیٰ کا نام اللہ ہے لہذا ساتھ ساتھ معبودان باطلہ کی وجہ تسمیہ کو بھی منطبق کیا جائے گا تو اس معنی کے لحاظ سے باطل کو بھی الہ بوجہ معبود ہونے کے کہا جاتا ہے اگرچہ باطل ہی ہے لیکن کفار کے گمان کے لحاظ سے وہ بھی معبود ہیں۔ قاضی صاحب رحمہ اللہ نے وجہ تسمیہ بوجہ واضح ہونے کے بیان نہیں فرمائی۔

قول ثانی:- وقیل من الہ سے او من الہت تک بیان فرما رہے ہیں کہ مہموز الفاء باب علم بغیر صلہ کے معنی ہوتا ہے متحیر ہونا الہ فلان ای تحیر تو وجہ تسمیہ واضح ہے کہ مصدر الہ بمعنی مفعول مالوہ کے ہے تو باری تعالیٰ اللہ ہیں لانہ سُحِیْرٌ فِی مَعْرِفَتِہِ اور معبود باطل میں بھی ہر ایک حیران ہے کہ بعض نے تو اس کو معبود بھی مان لیا ہے۔

قول ثالث:- مہموز الفاء باب وہی سح کا ہوگا لیکن بصلہ الی معنی ہوتا ہے سکون حاصل کرنا، تو وجہ تسمیہ یہاں بھی ظاہر ہے کہ چونکہ باری تعالیٰ مالوہ ہیں ای مسکون الیہ کہ قلب باری تعالیٰ

کے ذکر سے ہی مطمئن ہوتے ہیں اور روح کو ذکر باری سے ہی سکون نصیب ہوتا ہے اور معبودان باطلہ کو بھی اللہ اسلئے کہا جاتا ہے کہ اگرچہ ان کا زعم باطل ہی ہے لیکن ان کے عابدین ان کے ذکر سے ہی سکون حاصل کرتے ہیں۔

فائدہ (۱):۔ قلب کا تعلق اگر خواہشات سے ہو تو اسکو نفس کہتے ہیں اور اگر تعلق مع اللہ ہو تو اسکو روح کہا جاتا ہے اور قلب کا اطلاق دونوں پر ہوتا ہے قلب کو قلب اسلئے کہا جاتا ہے لانہ یقلب کبھی خواہشات کے ساتھ متعلق ہوتا ہے، کبھی باری تعالیٰ کے ساتھ متعلق ہوتا ہے کما ذکرہ العلامة عبدالحکیم السیالکوٹی فی حاشیہ۔

فائدہ (۲):۔ قول ثالث میں بصلہ الیٰ کی قید ہے کیونکہ تبدیل صلہ سے معنی تبدیل ہو جاتا ہے جیسے قال الیہ ای اشار الیہ، قال عنہ ای روی عنہ، قال علیہ ای تقول و کذب علیہ۔

قول رابع:۔ او من الہ اذا فزع من امر سے مہموز الفاء باب وہی علم لیکن بصلہ من اسکا معنی ہوتا ہے کسی مصیبت کی وجہ سے ایسی پریشانی ہو کہ اسکو بیان ہی کیا جائے، تو یہاں اللہ بمعنی اسم ظرف مالہ ہوگا یعنی ملجأ و ماویٰ اس اسم باری تعالیٰ کی وجہ پانچویں قول کے آخر میں بیان کی ہے کہ باری تعالیٰ یا معبود بھی ماویٰ و ملجأ ہوتا ہے یا تو حقیقہً اور فی نفس الامر مومن موحّد کے لئے یا زعم باطل کے لحاظ سے مشرک کا ملجأ معبود باطل ہوتا ہے کہ باری تعالیٰ کے سامنے موحّد اپنی گھبراہٹ بیان کرتا ہے۔ اور مشرک اپنے معبود کے سامنے۔

قول خامس:۔ والہ غیبرہ کہ ہے تو مہموز الفاء لیکن مجرد نہیں بلکہ مزید باب افعال سے ہے۔ سیالکوٹی نے لکھا ہے کہ قاضی صاحب رحمہ اللہ نے جو اسکا معنی کیا ہے اجارہ غیبرہ کہ غیر نے اسے پناہ دی اسکی وجہ یہ ہے کہ جس طرح ابواب کی خصوصیات ہوتی ہیں مثلاً عذاب مجرد کا معنی بیٹھا ہونے کا ہے لیکن مزید تفصیل میں معنی ازالہ مٹھاس یعنی عذاب کا ہے اسی طرح باب افعال کی

ایک خصوصیت معنی صیرورۃ کی ہے مثلاً هذا اسیر اطیب منه رطباً میں بعض نحاۃ نے یہی کہا ہے کہ اسیر اور رطب کا معنی ہے اذا صار ذا البرد و ذا رطب اس خصوصیت کی مثال صیفۃ احسن (مزید فیہ) بھی ہے جس کے بارے میں نحاۃ نے لکھا ہے ای اذا صار ذا حسن دوسری امثلہ بھی موجود ہیں۔ اسی طرح باب افعال کا ہمزہ سلب کے لئے بھی آتا ہے مثلاً قرآن مجید میں ہے وعلى الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین تو مسئلہ یہی ہے کہ جس میں طاقت روزے کی ہو وہ ضرور روزہ رکھے اسکے ظاہر آیت مخالف نظر آرہی ہے تو اسکی توجیہات مفسرین نے مختلف کی ہیں۔

صاحب جلالین شریف نے اس جگہ لا نافیہ کو مقدر نکالا ہے لیکن علامہ زنجیری اور دوسرے بعض مفسرین نے اسکو اچھا نہیں سمجھا کیونکہ وہ فرماتے ہیں کہ اس طرح تو بلا قانون ہر جگہ لا نفی کو نکالا جاسکتا ہے، البتہ قانون کے ماتحت مثلاً جہاں فعل ناقصہ میں سے ہو اور قسم کا معنی ہو وہاں لا نفی کو نکالا جاتا ہے۔ قرآن مجید میں ہے تالله تفتنوا تذکر یوسف الخ یہاں لا کو مقدر مان کر لا تفتنوا کا معنی کیا جاتا ہے، اور علامہ زنجیری نے اس آیت میں باب افعال کے ہمزہ کو سلب کا قرار دیا ہے اور یطیقون کا معنی مسلوب الطاقۃ کا کیا ہے جس سے انطباق آیت ہو جاتا ہے، لیکن اس مقام میں قابل ذکر توجیہ خاتم المحدثین علامہ کشمیری رحمہ اللہ نے کی ہے کہ یہاں نہ ہی لا مقدر ہے اور نہ ہمزہ سلب کا ہے بلکہ یہ آیت صوم ایام بیض کے متعلق نازل ہوئی جو ابتداء اسلام میں فرض تھے اور ان ایام کے متعلق اجازت تھی کہ جس کو طاقت ہو وہ بھی فدیہ دے کر روزہ چھوڑ سکتا ہے اور اس مراد کے لئے قرینہ کما کتب علی الذین من قبلکم ہے کہ یہی ایام بیض کے روزے پہلی اہتوں میں فرض تھے، نیز ایاماً معدودات کی قید موجود ہے جس کا مصداق ایام بیض ہی بن سکتے ہیں، پھر صوم رمضان کی فرضیت کے متعلق شہر رمضان الذی انزل فیہ القرآن ہے اس سے رمضان شریف کے روزوں کی فرضیت ہوئی ہے، یہ توجیہ

عمدہ ہے کیونکہ اس طرح فمن کان منکم مریضاً کے دودفعہ ذکر کرنے میں تکرار نہیں رہتا۔
 خیر لفظ اللہ کے متعلق تحقیق شروع تھی کہ اللہ باب افعال سے ہے اور ہمزہ سلب کا ہے معنی ہوگا
 ازالہ گھبراہٹ کرنا جسکا لازمی معنی ہوگا جائے پناہ بننا اور امن دینا، اسی لزوم کی بناء پر قاضی
 صاحب نے الہ کا معنی اجارہ غیرہ کیا ہے، اس جگہ باب افعال کی مصدر الہا بمعنی مولہ ہوگی جس
 کا معنی ہوگا پناہ دینے والا اور ازالہ گھبراہٹ کرنے والا، تو وجہ تسمیہ واضح ہے کہ باری تعالیٰ بھی
 چونکہ مجبر ہیں حقیقۃ فی نفس الامر مومن کے لئے اور بزعم باطل مشرک کے لئے معبود باطل مجبر ہے
 ، پھر الہ اصل میں اسلہ تھا قانوناً تو ہمزہ کو یا سے تبدیل کرنا تھا لیکن کثرت استعمال کی وجہ سے
 تخفیف کے لئے ایک ہمزہ کو حذف کر دیا گیا جیسے بکرم بکرم اکرم میں ایک ہمزہ کو تخفیف
 کے لئے حذف کیا گیا ہے۔

اب قاضی صاحب رحمہ اللہ نے چوتھے اور پانچویں قول کو اکٹھا ذکر کیا ہے کیونکہ دونوں
 کی وجہ تسمیہ ایک ہی تھی جسکو قاضی صاحب نے ایک ہی عبارت میں اختصاراً بیان کیا ہے کہ لان
 العابد یفزع علیہ اسمیں چوتھے قول کی وجہ تسمیہ بیان کی ہے و یجیرہ میں پانچویں قول کی وجہ تسمیہ
 کا بیان ہے فرق یہ ہے کہ پہلے میں مصدر بمعنی ظرف اور دوسرے میں مصدر بمعنی اسم فاعل ہے۔

قول سادس:- مہوز الفاء باب علم لیکن محاورہ خاص کہ الہ الفصیل اذا ولع بامہ یعنی جس
 وقت اونٹنی کا بچہ اپنی ماں کی طرف دودھ پینے کے لئے حرص کرتا ہے یا کرے تو اس جگہ بھی الہ بمعنی
 مالوہ ای مولع کہ باری تعالیٰ بھی حرص کئے جاتے ہیں یعنی مخلوقات باری تعالیٰ کی طرف تضرع
 کے ساتھ حرص کرتی ہیں یہ حرص حقیقۃ اور فی نفس الامر ہوتا ہے مومن کے لئے معبود بالحق میں اور
 معبود باطل میں حرص زعم باطل کے لحاظ سے ہوتا ہے۔

قول سابع:- مثال داوی باب علم ولہ یولہ ولاھا، واو مضارع میں محذوف نہیں کیونکہ حرف
 علت محذوف الفاء فی المضارع کے فقط دو ہی باب ہیں وسع یسع اور و ط یطی تو الہ اصل

میں ولہ تھا اور قانون مشہور ہے کہ حرف علت مضموم ہو یا کمسور تو اسکو ہمزہ کے ساتھ تبدیل کرنا جائز ہوتا ہے (واجب نہیں ہوتا چنانچہ قرآن مجید میں من وعاء اخیه اثبات واؤ کے ساتھ ہے) مثلاً وجوہ کو اجوہ اور وشاح وعاء کو اشاح اعاء پڑھا جاتا ہے بلکہ کبھی کبھی تو واؤ مفتوحہ کو بھی ہمزہ سے تبدیل کر دیا جاتا ہے مثلاً قل هو الله احد میں احد اصل میں وحد تھا تو اس قانون کے مطابق اللہ اصل میں ولہ تھا، واؤ کو الف سے تبدیل کر کے اللہ ہو گیا، اسکا معنی تحیر کا ہے وجہ تسمیہ گزر چکی ہے، پھر مثالیں دو دو ہی ہیں وجوہ نفس استعمال کی ہے اور وشاح حکم معلل بہ کی مثال ہے جو کہ اللہ کے بالکل مماثل ہے قاضی صاحب نے اس قول کو نقل کر کے ویردہ سے اسکی تردید کر دی کہ اصل قانون ہے التصغیر والجمع یردان الشئ الی اصلہ کے لحاظ سے جمع تو اپنے اصلی مادہ سے ہونی چاہئے کو اللہ کی جمع اولہۃ ہونی چاہئے تھی حالانکہ جمع الہۃ ہے جس سے معلوم ہوا کہ یہ مہموز الفاء ہے مثال واوی نہیں۔

قول ثامن:- اجوف یا بی بابہ ضرب لاہ یلیہ لیہا ولاہا اذا احتجب وارتفع دو مصدروں کے لحاظ سے دو معنی آتے ہیں۔

وجہ تسمیہ واضح ہے کہ باری تعالیٰ بھی محبوب عن الابصار ہیں اور مرتفع بمایلیق بشانہ ہیں، اس وقت بھی مصدر بمعنی اسم فاعل ہوگا یعنی مرتفع و محجب پھر اللہ اصل میں لاۃ تھا بعدہ ہمزہ کا اضافہ نہ کر کے اللہ پڑھا گیا۔ شبہ وضع سے بچنے کے لئے، قاضی صاحب رحمہ اللہ نے استشہاد پیش کیا شاعر کے شعر میں لاہ سے معبود مراد لیا گیا ہے

وَجِلْفَةٍ مِنْ اَبْنَى رَبَّاحٍ يُشْهَدُهَا لَا هَةَ الْكِبَارِ

ترجمہ: ابورباح کی قسم کے مثل جو اس کا بڑا معبود بھی سنتا ہے۔ اور بعض نسخوں میں حلفۃ کی بجائے حلقۃ ہے اس صورت میں معنی ہوگا ابورباح کی مجلس قائم ہوتی ہے اس کی باتیں اس کا بڑا معبود بھی سنتا ہے۔

تو اس جگہ لاہ سے مراد معبود ہے جس سے معلوم ہوا کہ الہ اصل میں لاہ تھا اضافہ ہمزہ کے بعد اسکو لاہ پڑھا گیا۔

اور بعض نسخوں میں بسمعہ کی جگہ پر یشہدہ ہے اور یہ فقرہ اچھا ہے کہ اس مجلس میں اسکا معبود اکبر بھی حاضر ہوتا ہے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ مشرکین اپنی مجالس میں اپنے بتوں کو بغلوں میں دبا کر رکھتے تھے اس لئے یشہد کہا۔

مذہب اول میں مشتق منہ کے اعتبار سے آٹھ اقوال ختم ہوئے۔

وَقِيلَ عَلِمَ لِدَاتِهِ الْمَخْصُوصَةِ لَأَنَّهُ يُوصَفُ وَلَا يُوصَفُ بِهِ ، وَلَأَنَّهُ لَا بُدَّ
اور کہا گیا ہے کہ وہ اس ذات مخصوص کا علم ہے اس لئے کہ وہ موصوف بنایا جاتا ہے اور اس کے ساتھ صفت نہیں
لائی جاتی ، اور اس لئے کہ اس کیلئے ایسے اسم کا ہونا ضروری ہے جس پر اس کی
لَهُ مِنْ اِسْمٍ تَجَرِي عَلَيْهِ صِفَاتُهُ وَلَا يَصْلُحُ لَهُ مِمَّا يُطْلَقُ عَلَيْهِ سِوَاهُ ،
صفات جاری ہوں ، اور ان اسماء میں جو اس پر بولے جاتے ہیں لفظ اللہ کے علاوہ کوئی اور اسم اسکی صلاحیت نہیں رکھتا
وَلَأَنَّهُ لَوْ كَانَ وَصْفًا لَمْ يَكُنْ قَوْلٌ : لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ، تَوْحِيدًا مِثْلَ : لَا إِلَهَ
اور اس لئے کہ اگر یہ وصف ہوتا تو اس کا قول لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ توحید نہ ہوتا مثل لَا إِلَهَ
إِلَّا الرَّحْمَنُ ، فَإِنَّهُ لَا يَمْنَعُ الشَّرْكَهَ ، وَالْأَظْهَرُ أَنَّهُ وَصَفٌ فِي أَصْلِهِ لِكُنْهَ
الارحمن کے کہ بے شک وہ شرک سے مانع نہیں ہے ، اور زیادہ ظاہر یہ ہے کہ وہ وصف ہے اصل کے اعتبار سے لیکن
لَمَّا غَلَبَ عَلَيْهِ بَحِيثٌ لَا يُسْتَعْمَلُ فِي غَيْرِهِ وَصَارَ لَهُ كَالْعِلْمِ مِثْلَ الثَّرِيَا
جب غلبہ دیا گیا اس پر اس حیثیت سے کہ اس ذات باری تعالیٰ کے غیر میں استعمال نہیں ہوتا اور علم کی طرح ہو گیا مثل ثریا
وَالصَّعْقُ أُجْرَى مَجْرَاهُ فِي إِجْرَاءِ الْأَوْصَافِ عَلَيْهِ ، وَامْتِنَاعُ الْوَصْفِ بِهِ
اور صعق کے تو اس وصف کو علم کے قائم مقام کر دیا گیا اس پر اوصاف جاری کرنے میں اور اس کے ساتھ صفت لانے جانے کے

وَعَدْمُ تَطَرُّقِ احْتِمَالِ الشَّرَكَةِ إِلَيْهِ ، لِأَنَّ ذَاتَهُ مِنْ حَيْثُ هُوَ بِلَا اِعْتِبَارِ

اعتبار میں اور شرکت کے احتمال کے اس کی طرف راہ نہ پانے میں، اس لئے کہ اس کی ذات اس حیثیت سے کہ امر آخر حقیقی

أَمْرٍ آخَرَ حَقِيقِيٍّ أَوْ غَيْرِهِ غَيْرُ مَعْقُولٍ لِلْبَشَرِ ، فَلَا يُمَكِّنُ أَنْ يَدُلَّ عَلَيْهِ

یا غیر حقیقی کا اعتبار نہ کیا گیا ہو، بندوں کو سمجھ میں آنے والی نہیں ہے، پس یہ ممکن نہیں ہے کہ اس پر کسی لفظ کی

بَلْفَظٍ ، وَلِأَنَّهُ لَوْ دَلَّ عَلَى مُجَرَّدِ ذَاتِهِ الْمَخْصُوصَةِ لَمَّا أَفَادَ ظَاهِرُ قَوْلِهِ

دلالت کروائی جائے اور اس لئے کہ اگر وہ لفظ (اللہ) محض اس کی ذات مخصوص پر دلالت کرتا ہو تو اللہ تعالیٰ کا

سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ مَعْنَى صَحِيحًا ، وَلِأَنَّ مَعْنَى

فرمان کا وهو الله في السموات کا ظاہر صحیح معنی کا فائدہ نہ دے گا، اور اس لئے کہ بے شک اشتقاق کا معنی

الِاشْتِقَاقِ هُوَ كَوْنُ أَحَدِ اللَّفْظَيْنِ مُشَارًا كَالْآخَرِ فِي الْمَعْنَى وَالتَّرَكِيبِ

دو لفظوں میں سے ایک کا دوسرے کے ساتھ معنی اور ترکیب میں شریک ہونا،

وَهُوَ حَاصِلٌ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْأُصُولِ الْمَذْكُورَةِ ، وَقِيلَ أَصْلُهُ لَاهَا

اور یہ لفظ اللہ اور اس کے ذکر کردہ اصولوں میں حاصل ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ اس کی اصل لاہا ہے۔

بِالسُّرْيَانِيَّةِ فَعَرَّبَ بِحَذْفِ الْأَلِفِ الْأَخِيرَةِ ، وَإِذْخَالِ اللَّامِ عَلَيْهِ

سریانی زبان میں، پھر آخری الف کو حذف کرنے اور لام کو اس پر داخل کرنے کے ساتھ اس کو عربی بنالیا گیا ہے۔

اغراض مصنف :- وقيل علم لذاته المخصوصة من مذهب ثانی اور قول تاسع کا بیان

ہے کہ لفظ اللہ عربی ہو کر علم جامد ہے مشتق نہیں اور اس کے ثبوت کیلئے قاضی صاحب نے تین

دلائل پیش کئے ہیں۔ لاناہ یوصف ولا یوصف بہ میں دلیل اول ہے ولاناہ سے ولاناہ لو

کان وصفا تک دوسری دلیل ولاناہ لو کان وصفا سے لے کر والاظہر تک تیسری دلیل کا

بیان ہے، والاظہر سے لے کر قیل اصلہ لاهاکا تک مذہب ثالث وقول عاشر کا بیان ہے جس

کی تفصیل یہ ہے کہ لکنہ تک نفس مذہب کا بیان ہے اور لکنہ سے لان ذاتہ من حیث تک ان دلائل کا رد ہے جو لفظ اللہ کے علم ہونے پر دئے گئے تھے اور لان ذاتہ سے قیل اصلہ لاھا تک مذہب ثالث (انہ وصف) پر دلائل ثلاثہ کا بیان ہے (دل علی ہذا عبارت الشیخ زادہ ص ۲۵) اور آخر میں ہم بعض دوسرے شرح کی بیان کردہ بحث ذکر کریں گے جس میں جمہور حضرات کی طرف سے مذہب ثانی کی ترجیح اور مذہب مقبول کے رد کا ذکر ہوگا۔

تشریح:- وقیل علم لذاتہ یہاں سے ہم مذہب ثانی اور اس کے دلائل شروع کرتے ہیں۔
مذہب ثانی قول تاسع:- کہ لفظ اللہ عربی ہو کر علم جامد ہے مشتق نہیں ہے، اس کے ثبوت کے لئے قاضی صاحب نے تین دلائل پیش کئے ہیں۔

دلیل (۱) لانہ یوصف ولا یوصف بہ میں پہلی دلیل پیش کی ہے کہ ضابطہ و قانون ہے کہ اگر کسی کلمہ میں اشتقاق مانا جائے تو اس میں معنی مصدری و وصفی کا لحاظ ضرور کیا جاتا ہے مثلاً ضارب اور مضروب میں یقیناً ضارب معنی مصدری کا لحاظ ہے اور جس کو مشتق نہ مانا جائے تو اس میں معنی و وصفی کا لحاظ نہیں کیا جاتا مثلاً رجل و فرس، اب لفظ اللہ علم ذاتی ہے کہ اس میں بالکل معنی مصدری و وصفی کا لحاظ نہیں۔

خلاصہ دلیل یہ نکلا کہ اگر یہ مشتق ہوتا تو اس میں معنی و وصفی کا لحاظ ہوتا اور جس کلمہ میں معنی و وصفی ہو وہ کبھی نہ کبھی صفت ضرور بنتا ہے، حالانکہ کلام عرب میں یہ لفظ صفت کے طور پر کہیں بھی استعمال نہیں ہوا بلکہ ہمیشہ موصوف ہی رہتا ہے جب ہمیشہ موصوف ہی رہتا ہے تو اس میں معنی و وصفی نہ ہو جب معنی و وصفی نہ ہو تو معنی اسی ہوا، جب اس میں معنی اسی کا اثبات ہوا تو پھر علمیت خود بخود ثابت ہوگی کیونکہ اس میں تمام کا اتفاق ہے کہ یہ لفظ مختص بذات الباری تعالیٰ ہے لہذا جب بھی اس کے لئے معنی اسی ثابت ہوگا تو معنی علمیت خود بخود ثابت ہو جائیگا۔

دلیل (۲): جس ذات کے جتنے بھی اسماء صفاتیہ ہوں انکا اطلاق اور ان کا استعمال تب ہو سکتا ہے جب ان سے پہلے ایک ایسا اسم موجود ہو جو فقط ذات پر دلالت کرے جسمیں معنی وصفی کا لحاظ بالکل نہ ہو چنانچہ کسی کے لئے جواد، شجاع، عالم، فاضل وغیرہ کا اثبات تب صحیح ہوگا جب پہلے لفظ رجل ہو جو محض ذات پر دلالت کرے ورنہ اگر کوئی لفظ بھی ایسا نہ ہو جو ذات پر ہی دلالت کرے تو وہ اسمائے صفاتیہ صفت کس چیز کی بنیں گے؟ باری تعالیٰ عز اسمہ کی ذات کیلئے اسمائے صفاتیہ بھی ہیں اور لفظ اللہ بھی، اور اسمیں اتفاق ہے کہ لفظ اللہ کا اطلاق مختص بذات باری تعالیٰ ہے اور اس لفظ اللہ کے سوا کوئی ایسا لفظ موجود نہیں ہے جس کو فقط دال علی الذات مان کر اسمائے صفاتیہ کو اسکی صفت قرار دیا جائے، اگر اس لفظ اللہ کو بھی دال علی ذات الباری نہ مانیں تو باری تعالیٰ کی ذات پر دلالت کرنے اور صفات کے اثبات کیلئے کوئی لفظ بھی نہ رہے گا جو کہ باطل ہے، لہذا اسی لفظ اللہ کو علم ذاتی بغیر لحاظ معنی وصفی کے مان کر موصوف کے درجہ میں رکھا جائے گا تا کہ دوسرے اسمائے صفاتیہ اسکی صفت واقع ہو سکیں، جب اسمیں معنی صفتی کی نفی ہوئی تو معنی اسی کا اثبات ہوا اور اثبات معنی اسی کے بعد علیت تو بالاتفاق ثابت ہے۔

دلیل (۳): جب لفظ کو مشتق مانا جائے تو اسمیں معنی وصفی و مصدری کا لحاظ ہوتا ہے اور جس میں معنی مصدری کا لحاظ ہو اسمیں معنی کلی پایا جاتا ہے اور معنی کلی میں تو ہم غیر پایا جاتا ہے، اگر لفظ اللہ کو بھی مشتق مان لیا جائے تو اسمیں بھی معنی مصدری ہوگا اور معنی مصدری میں معنی کلی کا لحاظ ہوگا جس سے تو ہم غیر ہوگا اسی لئے لا الہ الا الرحمن مفید للتوحید نہیں، اگرچہ لفظ الرحمن بھی مخصوص بذات الباری تعالیٰ ہے لیکن پھر بھی معنی کلی وصفی کی وجہ سے افادہ توحید نہیں دیتا کیونکہ رحمٰن کا معنی ہے وہ ذات جس میں رحمت علی وجہ الکمال ہو اور یہ معنی کلی ہے جس میں تو ہم غیر موجود ہے کہ شاید کوئی اور ذات بھی ایسی ہو جس میں رحمت علی وجہ الکمال ہو اور رحمٰن کا مصداق بن سکے، اسی طرح لفظ اللہ بھی اگر مشتق ہو تو معنی مصدری میں معنی کلی کا لحاظ کرتے ہوئے معنی یہ ہوگا کہ وہ ذات جو

معبود حقیقی ہو اور اس میں تو ہم غیر موجود ہے، اور اس معنی کے لحاظ سے یہ افادہ توحید نہیں دے گا حالانکہ اسمیں اتفاق ہے کہ یہ مفید للتوحید ہے لہذا اسکو علم ذاتی مان کر ایک ہی چیز کے ساتھ خاص کر دیا جائیگا جسکی وجہ سے تو ہم غیر نہیں ہوگا البتہ مفید للتوحید ہوگا۔
اس مقام میں دو فائدے قابل ذکر ہیں۔

فائدہ (۱) سوال جواب کے ضمن میں ملاحظہ فرمائیں۔

سوال :- افادہ توحید کے لئے آپ کوئی شرط لگاتے ہیں، اس کے لئے فقط یہ ضروری ہے کہ وہ اسم مختص بذات الباری تعالیٰ ہو یا ساتھ ساتھ تو ہم غیر نہ ہونے کی بھی شرط ہے، دونوں طرح آپ کے مقصود کو زدگتی ہے کیونکہ اگر آپ افادہ توحید کے لئے اسم کے اختصاص بذات الباری کو ہی کافی سمجھتے ہیں تو پھر لا الہ الا الرحمن کو بھی مفید للتوحید ہونا چاہئے حالانکہ آپ اسکو مفید للتوحید نہیں سمجھتے اور اگر ساتھ ساتھ تو ہم غیر نہ ہونا بھی ضروری ہے تو پھر لا الہ الا اللہ بھی مفید للتوحید نہیں ہے کیونکہ اللہ جس ذات کا نام ہے اسکا استحضار فی الذہن نہیں ہو سکتا اور نہ ہی اسکا تشخص ذہن میں آ سکتا ہے علم منطق کی کتب میں لا یتصور بالکنہ و بکنہ موجود ہے لامحالہ استحضار بوجہ ماصفات کے ذریعہ ہی کیا جائیگا اور صفات میں کلی معنی ہوگا جس میں تو ہم غیر باقی ہوگا؟
جواب :- شق تو دوسری مراد ہے کہ اسم کے اختصاص بذات الباری ہونے کے ساتھ ساتھ تو ہم غیر بھی نہ ہو اور شبہ کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ اللہ تعالیٰ کا آلہ استحضار (یعنی صفات وغیرہ میں) ایک معنی کلی ہے لیکن ذات محض تو ایک ہی ہے افادہ توحید اس سے ہو سکتا ہے کہ اگرچہ اللہ کا آلہ استحضار کلی درجہ میں ہے لیکن ذات محض ایک ہے، ہاں اگر آلہ استحضار ذات محض دونوں میں معنی کلی پایا جائے پھر افادہ توحید نہیں دے سکتا جیسے لفظ اللہ ہے کہ اس میں وضع عام اور موضوع لہ خاص ہے بخلاف الرحمن کے کہ اسکی وضع جس طرح عام معنی کے لئے تھی اسی طرح اس کا موضوع لہ بھی عام تھا تو تتبع و تلاش کے بعد معلوم ہوا کہ اس کا مصداق فقط ذات باری ہی

بن سکتی ہے اور اس طرح لفظ واجب الوجود میں بھی وضع عام موضوع لہ عام ہے۔ اسی لئے لفظ الرحمن مفید للتوحید نہیں ہے لیکن لفظ لا الہ الا اللہ مفید للتوحید ہے۔

قائدہ (۲) ترکیب کلمہ توحید یہ ہے کہ لافنی جنس الہ اسم لا، الا بمعنی غیر مضاف لفظ اللہ مضاف الیہ مجرور ہونا چاہئے تھا لیکن جس طرح حذف مضاف کر کے اعراب مضاف، مضاف الیہ کو دیا جانا شائع ذائع ہے اسی طرح بعض اوقات مضاف کے ہوتے ہوئے مضاف الیہ کو اسکا اعراب دیا جاتا ہے جب کہ مضاف اس اعراب کو برداشت نہ کر سکے، تو اسی طرح یہاں بھی الا بمعنی غیر چونکہ اعراب کو برداشت نہیں کر سکتا تھا لیکن قانون ہے کہ مثنی کا تابع، محل کا تابع ہوتا ہے اور الہ بملامر فوع ہے اسلئے لفظ اللہ کو مرفوع پڑھا گیا۔ اور موجود یا ممکن خبر محذوف ہے۔

اعتراض:- اس مقام میں علامہ کا زرونی کا مشہور اعتراض ہے کہ کلمہ توحید میں ہمیں دو چیزیں مقصود ہیں ایک تو معبودان باطلہ کے وجود کی نفی کے ساتھ امکان کی نفی اور دوسری چیز امکان باری تعالیٰ کے ساتھ وجود باری تعالیٰ کا اثبات، اب لافنی جنس کی جو خبر آپ محذوف نکالیں گے وہ موجود ہوگی یا ممکن دونوں میں سے جو بھی خبر نکالی جائے مقصود حاصل نہیں ہوتا کیونکہ اگر آپ موجود محذوف نکالیں تو معبودان باطلہ کے وجود کی نفی ہوتی ہے امکان تو باقی رہتا ہے اور اگر آپ ممکن خبر نکالیں تو تقابل کے طور پر باری تعالیٰ کا امکان ثابت ہوتا ہے وجود باری تعالیٰ سبحانہ کا اثبات نہیں ہوتا؟ اسکے کئی جواب ہیں۔

جواب (۱):- اگرچہ لا بمعنی انتفی مذہب بنو تمیم کے مطابق ہوتا تو مشبہ ملیس ہے لیکن یہاں بھی نفی جنس کا لا بمعنی انتفی ہے معنی ہوگا انتفی الالہ غیر اللہ جب معبودان باطلہ کا انتفاء ہوا تو وجود باری کا اثبات ہو گیا۔

جواب (۲):- مشرکین مکہ میں سے کسی کا بھی معبودان باطلہ کے صرف امکان کا مذہب نہیں تھا

کہ معبودان باطلہ کا امکان تو ہو لیکن وجود نہ ہو بلکہ وہ موجود ہی کہتے تھے، بعنوان دیگر امکان کے ساتھ وجود کو لازم قرار دیتے تھے لہذا اب ہم خبر موجود نکالیں گے تو وجود معبودان کی نفی کلمہ سے ہوگی اور نفی امکان مشرکین کے عقیدہ سے ہو جائے گی۔

جواب (۳):۔ وجود امکان اگرچہ عام خاص کا تعلق رکھتے ہیں کہ وجود خاص ہے اور امکان عام ہے لیکن معبود حقیقی کے لئے دونوں میں نسبت مساوات کی ہے کیونکہ معبود حقیقی وہی ذات ہوتی ہے جو جامع لجميع صفات الکمال ہو، تو جب معبود حقیقی میں صفت امکان ہوگی تو اس کا درجہ کمال یہی ہے کہ وجود ہو کیونکہ امکان کامل موجود ہوتا ہے لہذا خبر موجود نکالیں گے جس سے معبودان باطلہ کے وجود کی نفی کے ساتھ ساتھ دلالت التزامی کے طور پر امکان کی بھی نفی ہو جائے گی۔

فائدہ:۔ لا الہ میں معبودان حقیقی کی نفی ہے کہ معبود حقیقی تو کوئی نہیں صرف معبودان باطلہ ہیں۔

جواب (۴):۔ وہی تیسرا جواب ہے خبر محذوف ممکن نکالیں گے جب باری تعالیٰ کے لئے امکان ثابت ہوگا تو دلالت التزامی کے طور پر وجود باری تعالیٰ بھی ثابت ہو جائے گا۔

☆ والاظہر انه وصف: یہاں سے قاضی صاحب رحمہ اللہ مذہب ثالث اور قول عاشرو بیان کر رہے ہیں اور یہی قاضی صاحب کے نزدیک رائج معلوم ہوتا ہے کیونکہ انہوں نے اس کو الاظہر کہا ہے۔ اگلے قول تک کی اغراض عبارت میں مذکور ہو چکی ہیں۔

مذہب ثالث وقول عاشر:۔ اصل کے لحاظ سے لفظ اللہ صفت ہے اور مشتق ہے پھر مشتق منہ کے احتمالات ثمانیہ میں سے زیادہ رائج احتمال الہ بالہ (منع) بمعنی عبد، اب اصل میں تو وصف تھا لیکن غلبہ استعمال بذات الباری تعالیٰ ایسا ہوا کہ اب علم ذاتی ہی طرح کسی اور پر اسکا اطلاق صحیح نہیں، اسی اختصاص کی وجہ سے ہم لفظ اللہ کو اصلاً صفت ہونے کے باوجود اب بمنزلہ علم کے کہہ سکتے ہیں اور جس طرح علم کی شان ہے کہ اس سے ایک ہی ذات مراد ہوتی ہے اور اس لفظ کا

اطلاق غیر پر بالکل صحیح نہیں ہوتا یہاں بھی ایسا ہے۔ اس قسم کے الفاظ کلام عرب میں مستعمل ہوئے ہیں مثلاً اشربوا وضع اصلی کے مطابق معنی کلی کیلئے تھی لیکن اب غلبہ استعمال چند اکٹھے ستاروں کے لئے ہوتا ہے، اسی طرح لفظ الصعق مطلق کرک اور بجلی کے لئے تھا لیکن بعد میں غلبہ استعمال گستاخ باری تعالیٰ خولید بن نوفل کے نام ہو گیا۔

یہاں تک نفس مذہب کو بیان کیا اب دوسرا درجہ علم ذاتی کے متعلق دلائل ثلاثہ کے جوابات کا ہے، لیکن قبل از تردید دو فوائدے ملاحظہ فرمائیں۔

فائدہ (۱) غلبہ استعمال دو قسم پر ہے (۱) غلبہ تحقیقی (۲) غلبہ تقدیری۔ غلبہ تحقیقی کا معنی یہ ہے کہ ایک لفظ کی وضع واضح نے معنی کلی کے لئے کی ہو اور وہ لفظ اپنے معنی کلی میں استعمال بھی ہوا ہو لیکن بعد میں اس معنی کلی کے افراد میں سے کسی ایک فرد کیساتھ اس طرح خاص ہو گیا ہو کہ کسی دوسرے فرد پر اس کا اطلاق صحیح نہ ہو، اور غلبہ تقدیری کا معنی یہ ہے کہ اگرچہ وضع کی وضع کے وقت تو لفظ کی وضع معنی کلی کیلئے ہو لیکن قبل از استعمال فی المعنی الکلی اس کو ایک ہی فرد (من افراد الکلی) کے ساتھ اس طرح خاص کر دیا گیا ہو کہ کسی دوسرے فرد پر اطلاق صحیح نہ ہو۔

فائدہ (۲): ثریا اور الصعق کی تحقیق:۔ ثریا بالاتفاق ثروی کی تغیر ہے اور ثروی ثروان کی مؤنث ہے جیسے عطشان و عطشی، ثروان اور ثروی مالد امرداد و متمولہ، کثرت مال والی عورت کو کہتے ہیں، اب مناسبت کا لحاظ رکھتے ہوئے کثرت نجوم مع ضیق محل پر اس کا اطلاق ہوا کہ کسی اور ستارے پر اطلاق صحیح نہیں۔ اسی طرح الصعق (یفتح العین ہے کیونکہ صعق بکسر العین ککتیف بمعنی رجل شدید الصوت ہوتا ہے اور الصعق یفتح العین معنی مصدری کے ساتھ ہے) مطلق شدت صوت اس کا معنی کلی ہے لیکن بعد میں خولید بن نوفل کیساتھ خاص ہو گیا کہ اس پر بھی شدت صوت والی بجلی گری تھی جب اس نے باری تعالیٰ کے متعلق بکواس کی تھی کہ کیا اللہ تعالیٰ العیاذ باللہ سونے کا ہے یا چاندی کا، اور یا اس وقت بجلی گری تھی جب عادت سابقہ

کے موافق بڑے بڑے پیالوں میں دعوت کر کے بکواس شروع کرنی چاہی تو خدا کی طرف سے ایسی آندھی چلی کہ سالن والے پیالوں اور ہانڈیوں میں مٹی پڑ گئی جس پر خویلد بن نفیل نے ہوا اور باری تعالیٰ کے متعلق بڑے نازیبا کلمات کہے جس پر باری تعالیٰ کی طرف سے صعق نازل ہوئی اور وہ راکھ ہو گیا۔

اب چونکہ غلبہ استعمال کے دو قسم تھے تو قاضی صاحب رحمہ اللہ نے دو مثالیں پیش کیں ایک غلبہ تحقیقی کی الصعق اور دوسری غلبہ تقدیری کی ثریا، اور غلبہ تقدیری عمدہ ہوتا ہے کہ ابتداء ہی سے جزئی کے ساتھ مختص ہو، نیز قاضی صاحب کے ان دو مثالوں کے ذکر کرنے میں حکمت مذکورہ کے علاوہ شاید یہ بھی حکمت ہو کہ اس مقام میں غلبہ تقدیری مراد ہے اور اسکی مثال ثریا ہی بن سکتی ہے یعنی اگرچہ لفظ اللہ مشتق ہے لیکن کبھی بھی اپنے معنی کلی میں استعمال نہیں ہوا بلکہ ابتداء ہی سے ایسا مختص بذات الباری تعالیٰ ہوا کہ کسی دوسرے پر اس کا اطلاق درست ہی نہیں۔

نیز غلبہ کے دو قسم بنانے کے بعد لفظ اللہ کا باوجود وصفی ہونے کے فرق ہو گیا الرحمن سے کہ لفظ اللہ میں غلبہ تقدیری ہے اور الرحمن میں غلبہ تحقیقی ہے کہ جس طرح وضع معنی کلی کے لئے تھی استعمال بھی معنی کلی میں ہوا ہے لیکن تتبع و تلاش کے بعد اس کا مصداق ایک ہی معلوم ہوا ہے اور اس قسم سے لا الہ الا اللہ کے مفید لتوحید ہونے کا اور الا الرحمن کے مفید لتوحید نہ ہونے کی وجہ بھی معلوم ہو گئی۔

پہلا درجہ نفس مذہب ثالث بیان کرنے کا ختم ہوا اب دوسرا درجہ ہے کہ دلائل ثلاثہ لاثبات المذہب الثانی کے اجوبہ کا ذکر تو قاضی صاحب رحمہ اللہ نے نفس مذہب کو ہی ایسے رنگ میں پیش کیا ہے کہ اس کے ضمن میں دلائل مذکورہ سابقہ کے جوابات ہو جاتے ہیں، چنانچہ قاضی صاحب رحمہ اللہ نے نفس مذہب کا بیان شرط و جزاء کے طور پر کیا ہے کہ لما غلب اجرى مجرأه اب اسی کے ضمن سے جواب سنئے۔

جواب دلیل (۱):۔ اگر لفظ اللہ صفت ہوتا تو موصوف نہ ہوتا اور صفت بنتا رہتا حالانکہ ایسا نہیں بلکہ موصوف ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ لفظ اللہ کا غلبہ استعمال کیا تو مختص بذات الباری تعالیٰ ہونے کی وجہ سے بمنزلہ علم ذاتی کے ہے لہذا علم ذاتی والے احکام اس پر جاری ہو سکتے ہیں بلکہ وہی احکام جاری ہوں گے کہ ہمیشہ موصوف رہے گا اور صفت نہیں بنے گا قاضی صاحب رحمہ اللہ نے لف نشر غیر مرتب کے تحت اس جواب کو دوسرے نمبر پر بیان کیا ہے اور پہلے نمبر پر دوسری دلیل کا جواب دیا ہے جو کہ درج ذیل ہے۔

جواب دلیل (۲):۔ چونکہ علم ذاتی کے قائم مقام ہو کر ہمیشہ موصوف رہتا ہے لہذا اس پر اجراء اسماء صفاتیہ ہو سکے گا۔

جواب دلیل (۳):۔ معنی وصفی میں معنی کلی ہونے کی وجہ سے احتمال شرکت اور توہم غیر باقی رہے گا، اس کا قاضی صاحب رحمہ اللہ نے جواب دیا کہ چونکہ بمنزلہ علم ذاتی کے ہے اور غلبہ تقدیری ہے کہ ابتداء ہی سے معنی ایک ہی جزی کے ساتھ ایسا مختص ہے کہ کسی دوسرے پر اطلاق ہی درست نہیں تو اس میں شرکت کو راستہ ہی نہ ملے گا کہ توہم غیر اور احتمال شرکت کا ہو سکے، بیان مذہب کے ضمن میں دلائل ثلاثہ کے اجوبہ ہو گئے۔

اثبات مذہب ثالث کے دلائل ثلاثہ کا بیان:۔ اب لان ذاتہ سے تیسرا درجہ شروع ہے یعنی مذہب ثالث کے دلائل ثلاثہ کا بیان ہے۔

دلیل (۱):۔ وضع الفاظ کے متعلق قانون ہے کہ جو معنی موضوع لہ ہو اس کیلئے شرط اولین ہے کہ وہ معنی محقق فی الذہن ہو خواہ واضح الفاظ کوئی ہو کیونکہ واضح الفاظ کے متعلق اختلاف ہے بعض حضرات کا خیال ہے کہ ابتدائی واضح الفاظ انسان ہے اور بعض کا خیال ہے کہ ابتدائی واضح الفاظ خود باری تعالیٰ ہیں، استشہاد کلام باری سے ہے و علم ادم الاسماء کلہا خلق آدم سے پہلے تو

کوئی بشر تھا ہی نہیں کہ وضع الفاظ کا کام کرتا لہذا معلوم ہوا کہ ابتداء واضح الفاظ باری تعالیٰ ہیں، اب ہمارا دعویٰ یہ ہے کہ خواہ واضح الفاظ کوئی ہو بہر حال معنی کا متعقل فی ذہن البشر ہونا ضروری ہے جب واضح بشر ہو پھر تو ظاہر ہے کہ اگر معنی متعقل فی الذہن نہ ہو تو واضح الفاظ کی وضع کن معانی کے مقابلہ میں کرے گا؟ وضع الفاظ کے لئے ضروری ہے کہ معنی متعقل فی الذہن ہو اور جب واضح باری تعالیٰ ہوں تب بھی معانی کا متعقل فی ذہن البشر ہونا ضروری ہے کیونکہ اس وضع الفاظ میں باری تعالیٰ کا تو فائدہ نہیں ہوتا بلکہ محض مخلوقات کو نفع پہنچانے کے لئے وضع کیا جاتا ہے کہ فلاں معنی کیلئے فلاں لفظ ہے، اب اگر معنی معقول بھی نہ ہو تو وضع کا عبث ہونا لازم آئے گا لہذا وضع باری تعالیٰ کے وقت بھی معنی کا متعقل فی ذہن البشر ہونا ضروری ہے۔

فائدہ:- تو ذہن البشر کی قید ایک فائدے کیلئے ہوئی لہذا بین السطور محشی حضرات کا معقول البشر سے واضح بشر ہونے پر استدلال کرنا صحیح نہیں بلکہ دعویٰ عام ہے خواہ واضح کوئی ہو۔

اب ہم کہتے ہیں کہ لفظ اللہ کا اصل میں معنی وصفی کلی تھا علم ذاتی نہیں کیونکہ ذات باری تعالیٰ بغیر کسی صفت کے ذہن میں متصور نہیں ہو سکتی، کیونکہ تفصیلاً گزر چکا ہے لا یتصور بالکثرہ و بکنہ، جب ذات باری تعالیٰ ہی غیر مد رک ہے جو موضوع لہ کے درجے میں ہے وہ غیر معقول ہے تو اسکے مقابلہ میں لفظ اللہ کی وضع کیسے ہو سکتی ہے تو لا محالہ ذات باری تعالیٰ کا تصور بوجہ وبالوجہ ہوگا اور وہ صفات کے ذریعہ ہوگا اور صفات میں معنی کلی ہوتا ہے، بہر حال اس ذات کیلئے وضع ایسے لفظ کی ہوگی جس میں معنی وصفی اور وہ لفظ اللہ ہے کہ ابتداء تو اس میں معنی وصفی کلی تھا جو ذہن میں بھی متعقل ہو سکتا ہے لیکن بعد میں اختصاص بذات الباری تعالیٰ اس طرح ہوا کہ اس کا کسی غیر پر اطلاق صحیح نہیں ہے اس میں کوئی حرج نہیں خواہ واضح اللہ تعالیٰ ہی ہوں کیونکہ اسم اللہ سے ذات کا تعارف کروانا ہی مقصود ہے، جب ذات معقول ہی نہیں تو وضع کا عبث ہونا لازم آتا ہے لہذا وضع باری کے وقت بھی لفظ اللہ کا ابتداء صفت ہونا ضروری ہے اگرچہ بعد میں مختص بذات

الباری تعالیٰ ہو گیا ہے۔

دلیل (۲):۔ اگر لفظ اللہ ہی اصل میں علم ذاتی ہو تو قرآن مجید کی ایک آیت میں ظاہری طور پر دو طرح کی خرابیاں لازم آتی ہیں (۱) معنوی خرابی (۲) لفظی، وہ آیت یہ ہے وہو اللہ فی السموات والارض الخ یہاں ترکیب یوں ہوگی کہ هو مبتداء لفظ اللہ خبر فی السموات ظرف جار مجرور متعلق لفظ اللہ کے، معنی یہ ہوگا کہ وہ اللہ آسمان و زمین میں ہیں اور ظرفیت متقاضی ہے استقرار کو اور استقرار مستلزم ہے جمعیت کو اور جمعیت ترکیب اور حدوث کو مستلزم ہے اور حدوث قیوم باری تعالیٰ کے منافی ہے، یہ تو معنوی خرابی ہے لفظی خرابی یہ لازم آتی ہے کہ جار مجرور کا متعلق ہمیشہ فعل ہوتا ہے اور لفظ اللہ تو اسم جامد ہے جو نہ فعل ہے نہ شبہ فعل ہے بخلاف اس کے کہ اگر لفظ اللہ میں صفتی معنی کا لحاظ رکھا جائے تو دونوں قسم کی خرابیوں سے بچا جاسکتا ہے کیونکہ اس وقت معنی ہوگا وہو معبود فی السموات والارض اس جگہ لفظی خرابی بھی نہیں آسکتی کیونکہ متعلق شبہ فعل ہے اور معنوی خرابی بھی نہیں آسکتی کیونکہ یہاں استقرار کا بیان ہی نہیں بلکہ عبادت کا بیان ہے کہ باری تعالیٰ ہی زمین و آسمان میں معبودیت کی صفت کے ساتھ موصوف ہیں، لہذا اس سے معلوم ہوا کہ لفظ اللہ صفت ہے علم ذاتی نہیں ہے۔

دلیل (۳):۔ ولان معنی الاشتقاق سے تیسری دلیل کا بیان ہے کہ اشتقاق کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ مشتق و مشتق منہ میں مادہ اور معنی میں اشتراک ہو یعنی لفظی اور معنوی طور پر اشتراک ہو چنانچہ جب کسی مقام میں کسی لفظ کے مشتق ہونے میں شک ہو جائے تو از الہ شک کی یہی صورت ہو جاتی ہے کہ اگر مشتق منہ اور مشتق میں اشتراک لفظی اور معنوی ہوگا تو مشتق ہونے کا حکم لگایا جائے گا ورنہ نہیں۔

خلاصہ یہ کہ جب مشتق منہ اور مشتق میں اشتراک لفظی و معنوی ہو تو اس مقام پر اشتقاق کا قول کرنا جائز ہے قبیح نہیں ہے، اب یہاں لفظ اللہ کے بارے میں مشتق ہونے میں

شک تھا اور دیکھنے سے معلوم ہوا کہ الہیۃ بمعنی عبادۃ اور لفظ اللہ میں لفظی و معنوی مناسبت موجود ہے لہذا اس کو مشتق کہنا جائز ہے قبیح نہیں ہے۔

اب چوتھا درجہ شروع ہوا، محقق مذہب یہی ہے کہ لفظ اللہ علم ذاتی ہے اور یہ قول جمہور محققین، سیبویہ، زجاج، خلیل بن احمد فراہیدی وغیرہ کا ہے۔ ان حضرات کی طرف سے قاضی صاحب کے دلائل کا جواب درج ذیل ہے۔

دلیل (۱) کا جواب نمبر (۱) :- پہلی دلیل یہ تھی کہ معنی موضوع لہ کا متعقل فی ذہن البشر ہونا ضروری ہے ورنہ وضع درست نہیں ہو سکتی اور وہ معنی وصفی کی صورت میں ہی ہوتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ امکان تو اس بات کا ہے کہ لفظ کو ایسے معنی کے لئے وضع کیا جائے جو معنی متعقل فی ذہن البشر نہ ہو، تمہارے ذہن میں اگرچہ افادہ مقصود نہ ہو لیکن امکان بہر حال ہے کیونکہ باری تعالیٰ قادر ہیں۔

(۲) سلمنا کہ امکان دلالت معنی موضوع لہ میں ضروری ہے اور پھر امکان دلالت کے لئے امکان تعقل ضروری ہے لیکن ہم کہتے ہیں کہ پھر امکان تعقل بوجہ اور بوجہ مابی کافی ہوتا ہے، تعقل بالکنہ تو ضروری نہیں کیونکہ معنی موضوع لہ کے لئے امکان تعقل بالکنہ کی کوئی قوی دلیل موجود نہیں ہے اور ذات باری تعالیٰ متعقل بوجہ ماصفات کے ذریعہ ہے لہذا ایسی ذات متعقل بوجہ ماکے مقابلہ میں علم ذاتی ہو سکتا ہے۔

(۳) اگرچہ آپ نے لفظ اللہ کو اصل میں وصف مان کر بعد میں علم ذاتی کی مانند ہی کہا ہے لیکن پھر بھی مفید لتو حید علی وجہ الکمال تو نہیں ہے کیونکہ ابتداء میں تو لفظ معنی کلی ہی کیلئے تھا جس میں تو ہم غیر اور شرکت کا احتمال باقی ہے لہذا مفید لتو حید علی وجہ الکمال تب ہوگا جب کہ علم ذاتی ہی رہے۔

جواب دلیل (۲) :- لفظ اللہ کو علم ذاتی مانتے ہوئے بھی آیت وهو اللہ فی السموات

والارض کا معنی صحیح بن سکتا ہے اور خرابی لفظی و معنوی دونوں طرح کی نہیں رہتی، لفظی خرابی تو اس لئے کہ ضابطہ ہے جب کوئی کلمہ اسم جامد کسی اپنی صفتِ مخصصہ کے ساتھ مشہور ہو تو اس وقت جار مجرور ایسے اسم جامد کے متعلق ہو سکتا ہے اس صفتِ مخصصہ کا لحاظ کرتے ہوئے، چنانچہ شاعر کا قول ہے ۔ اَسَدٌ عَلَیَّ

شاعر کے شعر میں علی کا تعلق اسد کے ساتھ ہے کیونکہ اس میں صفتِ مخصصہ صائل اور جری (حملہ آور) ہونے کا لحاظ کیا گیا ہے۔

لہذا یہاں بھی لفظ اللہ اپنی صفتِ مخصصہ معبودیت کے ساتھ مشہور ہے تو جار مجرور اس کے متعلق ہو سکے گا۔

اور معنوی خرابی کا یہ ازالہ ہوگا کہ جار مجرور متعلق لفظ اللہ کے ہیں ہی نہیں بلکہ متعلق يعلم مؤخر فعل کے ہیں اور هو اللہ بدل مبدل منہ کے درجہ میں ہیں، یعنی لفظ اللہ ضائر ہو سے بدل ہے اور مبدل منہ اپنے بدل سے ملکر مبتدأ ہے اور يعلم سر کم و جہر کم کا جملہ خبر ہے۔ یا لفظ اللہ خبر اول ہے اور يعلم والا جملہ خبر ثانی ہے اور ہر دو ترکیبوں میں فی السموات والارض کا جار مجرور يعلم کے متعلق ہے۔ (شیخ زادہ) یعنی اللہ تعالیٰ جانتا ہے سر کم و جہر کم کو خواہ وہ سر و جہر آسمانوں میں ہوں یا زمینوں میں۔

دلیل (۳) کا جواب (۱) :- آپ نے ضابطہ کے ماتحت جواز اشتقاق ثابت کیا ہے وجوب اشتقاق کو تو ثابت نہیں کیا اور ہماری بحث اس میں ہے کہ علم ذاتی کا بنانا ضروری ہے، جب آپ نے جواز اشتقاق ثابت کیا تو تقریب تام نہ رہی۔

جواب (۲) :- اس کا تحقیقی جواب یہ ہے کہ جس اشتقاق کے اثبات کے درپے تم ہو اس کے اثبات کے لئے فقط لفظین کا اشتراک لفظی و معنوی کافی نہیں کیونکہ آپ نے اشتقاق بمع و صفیت کے ثابت کرنا ہے اور اشتراک لفظی و معنوی نفس اشتقاق کے لئے تو کافی ہے لیکن صفیت کا

اثبات تو نہیں ہوتا، وصفیت کے لئے اس مشتق کی دلالت علی ذات مبہم کا اثبات ضروری ہے جب کہ اشتقاق میں معنی وصفی کا ہونا ضروری نہیں، چنانچہ جتنے اسماء آلات ہیں مضرب وغیرہ یہ مشتق ہیں لیکن ان میں معنی وصفی بالکل نہیں ہے لہذا آپ کا وصف مشتق کہنا صحیح نہیں بلکہ تحقیقی بات یہی ہے کہ لفظ اللہ علم ذاتی ہے۔

مذہب رابع :- وقیل اصلہ لاہا سے مذہب رابع وقول حادی عشر بیان کر رہے ہیں کہ یہ لفظ عربی نہیں بلکہ سریانی زبان کا لفظ ہے، اصل میں لاہ تھا آخر میں الف مقصورہ کے ساتھ جس کا معنی معبود ہونے کا تھا پھر چونکہ معرب بنانے کے کئی طریقے ہیں ان طریقوں میں سے یہاں یہ طریقہ اختیار کیا گیا ہے کہ الف مقصورہ کو حذف کر دیا گیا باقی لاہ بچ گیا بعدہ ابتداء میں الف لام ملا کر ادغام کر کے اللہ پڑھا گیا۔

لفظ اللہ کے بارے میں بفضلہ تعالیٰ گیارہ اقوال مکمل ہوئے۔

وَتَفْخِيمُ لَامِهِ إِذَا انْفَتَحَ مَا قَبْلَهُ أَوْ انْضَمَّ سُنَّةٌ، وَقِيلَ مُطْلَقًا، وَحَذْفُ الْفِهِ لَحْنٌ

اور اس لفظ اللہ کے لام کو پر پڑھنا جبکہ اس کا قبل مفتوح یا مضموم ہو معروف طریقہ ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ مطلقاً پڑھنا معروف ہے، اور اس کے (لام اور ہاء کے درمیانی ساکن) الف کو حذف کرنا ایسی غلطی ہے

تَفْسُدُ بِهِ الصَّلَاةُ، وَلَا يَنْعَقِدُ بِهِ صَرِيحُ الْيَمِينِ، وَقَدْ جَاءَ لِضُرُورَةِ الشَّعْرِ

جس سے نماز فاسد ہو جاتی ہے اور اس خطا کے ساتھ صریح یمن منعقد نہ ہوگی اور تحقیق ضرورت شعری کی وجہ سے شعر آیا ہے

إِذَا مَا اللَّهُ بَارَكَ فِي الرِّجَالِ

آلا لا بَارَكَ اللَّهُ فِي سَهِيلِ

اغراض مصنف :- و تفخیم لامہ سے الرحمن الرحیم تک تین مسئلے بیان کر رہے ہیں۔

و تفخیم لامہ سے و حذف الفہ تک ایک قراءت کا مسئلہ بیان کیا و حذف الفہ سے ولا

يسعقد به تک ایک فقہی مسئلہ عند الشوافع کا ذکر ہے اور ولا یسعقد به سے دوسرے فقہی مسئلہ کا بیان ہے۔

تشریح:- مسئلہ (۱):- و تفخیم لامہ سے وحذف الفہ تک ایک مسئلہ قراءت کو بیان کیا جا رہا ہے کہ مشہور عند القراء یہی ہے کہ ذات باری تعالیٰ معظم اور عظیم المرتبت ذات ہیں اس عظمت ذاتی کا تقاضا یہ ہے کہ لفظ اللہ میں ماقبل کے مضموم و مفتوح ہوتے وقت لام کو پڑ کر کے پڑھا جائے جیسا کہ عام حضرات قراء کرام پڑھتے ہیں، پھر بعض کے نزدیک تو مطلقاً پُر کرنا ضروری ہے خواہ ماقبل مکسور ہی کیوں نہ ہو لیکن صحیح بات یہ ہے کہ ماقبل کے مکسور ہوتے وقت پُر کرنا صحیح نہیں کیونکہ کسرہ ماقبل میں تسفل (نچلے پن) کو چاہتی ہے اور لام پُر کرنے میں علو ہے اور تسفل سے علو کی طرف جانا ثقل ہے لہذا ماقبل مکسور کے وقت پُر نہیں کیا جائے گا۔

مسئلہ (۲):- وحذف الفہ لحن تفسد بہ الصلوۃ سے ایک فقہی مسئلہ عند الشوافع کا ذکر ہے، ویسے اس بات پر اتفاق ہے کہ لفظ اللہ کے لام وہاء کے درمیان شد کے اوپر والی الف کو حذف کر کے پڑھنا فحش غلطی ہے لیکن اس میں اختلاف ہے کہ کیا اس سے نماز بھی فاسد ہو جاتی ہے یا نہیں؟ عند الشوافع نماز فاسد ہو جاتی ہے عند الاحناف نماز فاسد نہیں ہوتی۔ حضرات شوافع کے نزدیک حذف الف کے وقت نماز اسلئے فاسد ہو جاتی ہے کہ ابن کے نزدیک سورت فاتحہ پڑھنا فرض ہے اور بسم اللہ جزء فاتحہ ہے اور قانون ہے کہ انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل (جزء کا انتفاء کل کے انتفاء کو مستلزم ہے) لہذا جب الف کو حذف کریں گے تو اس سے لفظ اللہ صحیح ادا نہیں ہوگا تو بسم اللہ صحیح نہ ہوگی جس سے سورت فاتحہ کا انتفاء ہوگا کیونکہ بسم اللہ جزء فاتحہ ہے اور فاتحہ فرض ہے جب فاتحہ نہ ہوگی تو نماز فاسد ہو جائے گی۔ اور حضرات احناف کے نزدیک یہ فحش غلطی ضرور ہے لیکن اس سے نماز فاسد نہیں ہوگی کیونکہ لفظ اللہ کے انتفاء کی وجہ سے بسم اللہ کا انتفاء ہوگا لیکن بسم اللہ جزء فاتحہ عند الاحناف نہیں ہے لہذا نماز باقی رہے گی۔

مسئلہ (۳) ولا ینعقد به الخ: یہاں سے دوسرا فقہی مسئلہ کا بیان ہے کہ اگر کوئی انسان لفظ باللہ (بحذف الف وسطانی) کے ساتھ قسم کھاتا ہے تو بالاتفاق قسم واقع نہیں ہوگی جب تک نیت نہ کرے کیونکہ باللہ بحذف الف وسطانی کا معنی لغت میں رطوبت کا ہے اور جب ایک لفظ ذو معنیں ہو تو وہ حروف کنایہ میں سے ہو جاتا ہے اور قسم بلفظ الکناہیہ میں نیت قسم ضروری ہوتی ہے البتہ چونکہ قانون ہے کہ الضرورات تبیح المحظورات تو ضرورت شعری کی بناء پر لفظ اللہ بحذف الف وسطانی پڑھا جاتا ہے جیسا کہ شاعر کے شعر

أَلَا لَا بَارَكَ اللَّهُ فِي سُهَيْلٍ إِذَا مَا اللَّهُ بَارَكَ فِي الرِّجَالِ
ترجمہ: خبر دادا اللہ سہیل کے حق میں برکت نہ کریں، جبکہ اللہ دوسرے لوگوں کے حق میں برکت کا فیضان کریں۔

اس کے پہلے مصرعہ میں ہے۔ لفظ اللہ بحذف الف ہے، دوسرے مصرعہ میں اپنی اصل حالت میں ہے شاعر سہیل کے بارے میں عدم برکت کی بددعا کر رہا ہے کہ جب اللہ دوسرے لوگوں کے لئے برکت نازل فرمائیں تو اس وقت بھی خدا کرے اس کے گھر میں بے برکتی ہی رہے

اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ

اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ

اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ

اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ

اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ

اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ

اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ

الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ

إِسْمَانُ بُنْيَا لِلْمَبَالِغَةِ مِنْ رَحِمٍ كَالْغَضْبَانِ مِنْ غَضَبٍ ، وَالْعَلِيمُ مِنْ عِلْمٍ

رحمن اور رحیم دونوں اسم مبالغہ ہیں، رحم سے (مشتق) ہیں جیسے غضبان غضب سے اور علیم علم سے،

وَالرَّحْمَةُ فِي اللُّغَةِ رِقَّةُ الْقَلْبِ ، وَانْعَاطَاتٍ يَقْتَضِي التَّفَضُّلَ وَالْإِحْسَانَ

اور رحمت کا لغوی معنی ہے دل کی نرمی اور ایسا میلان جو تفضل و احسان کا تقاضا کرے

، وَمِنْهُ الرِّحْمُ لِانْعَاطَافِهَا عَلَى مَا فِيهَا وَأَسْمَاءُ اللَّهِ تَعَالَى إِنَّمَا تُوْخَذُ

اور اسی سے رَحِم (مشتق) ہے اس پر میلان کی وجہ سے اس پر جو اس میں ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کے نام صرف

بِاعْتِبَارِ الْغَايَاتِ الَّتِي هِيَ أَعْمَالٌ دُونَ الْمَبَادِي الَّتِي تَكُونُ انْفِعَالَاتٍ

ان نتائج کے اعتبار سے ملحوظ ہوتے ہیں جو کہ افعال کی اقسام میں سے ہیں نہ کہ ان اسباب کے اعتبار سے جو

انفعال کی اقسام میں سے ہیں۔

اغراض مصنف :- الرحمن الرحيم سے الحمد تک تقریباً نصف صفحہ میں قاضی صاحب

رحمہ اللہ تقریباً نو مسائل بیان کر رہے ہیں، چنانچہ الرحمن الرحيم سے والرحمن ابلغ تک

عبارت بالا میں پانچ مسائل کا بیان ہے (۱) رحمن و رحيم کی صیغوی تحقیق (۲) مرادوی معنی کی تحقیق

(۳) مادہ اشتقاقی کی تحقیق (۴) مادہ معنی لغوی کی تحقیق (۵) ایک سوال مقدر کا جواب۔

مسئلہ (۱) رحمن و رحيم کی صیغوی تحقیق :- اسمان سے قاضی بیضاوی رحمہ

اللہ صیغوی تحقیق کر رہے ہیں، چنانچہ رحمن بروزن عطشان بالاتفاق صفت مشبہ کا صیغہ ہے

جس میں مبالغہ کا معنی ہے اور رحيم کے متعلق دو قول ہیں۔ سیبویہ اور خلیل وغیرہ اسکو اسم الفاعل

للمبالغہ قرار دیتے ہیں، جبکہ چند دیگر محققین اسکو صیغہ صفت مشبہ کا ہی قرار دیتے ہیں،

چونکہ اس میں اختلاف تھا اس لئے قاضی صاحب رحمہ اللہ نے صفتان نہیں کہا بلکہ

اسمان کہا تا کہ استیعاب مذہبین ہو جائے اور اس مذہب کی ترجیح ہو جائے جن کے ہاں دونوں صفت مشبہ کے صیغے ہیں۔

اشکال :- علامہ سیبویہ اور خلیل وغیرہ دوسرے محققین پر اعتراض کرتے ہیں کہ صفت مشبہ کا صیغہ لازمی باب سے آیا کرتا ہے جبکہ رحیم باب متعدی سے ہے، کہا جاتا ہے رَحِمَ فلان فلانا۔ تو آپ کا اس کو صفت مشبہ قرار دینا درست نہیں ہے بلکہ اسم فاعل ہی ہے۔

جواب :- شیخ زادہ نے اس کا یوں جواب دیا ہے کہ علامہ زخشری نے اپنی کتاب الفائق میں اور ابویعقوب سکاکی نے مفتاح العلوم میں لکھا ہے کہ رحیم در اصل باب متعدی سے ہی تھا لیکن بعد میں متعدی رَحِمَ سے لازمی رَحِمَ (بروزن شرف) کی طرف رد کر کے اس سے صیغہ صفت مشبہ کا رحیم ماخوذ کیا گیا ہے اور یہی قاعدہ ان ابواب میں جاری شدہ ہے، جو اصل میں متعدی تھے لیکن صیغہ صفت مشبہ کے ہیں مثلاً رفیع الدرجات اصل میں باب متعدی سے تھا بمعنی بلند کرنا پھر متعدی سے رد کر کے باب لازمی رَفَعَ کی طرف لایا گیا بمعنی بلند ہوا۔ اور پھر صیغہ صفت مشبہ کا ماخوذ کیا گیا، چنانچہ رفیع الدرجات کا معنی ہے رفیع درجہ (اس کے درجات بلند ہوئے) نہ کہ رفیع للدرجات۔

مسئلہ (۲) مرادی معنی کی تحقیق :- بنیاء للمبالغة سے معنی مرادی کی تحقیق کر رہے ہیں کہ دونوں لفظوں میں مبالغہ کا معنی مقصود ہوتا ہے، صیغہ رَحِمَ میں تو صفت مشبہ ہونے کی وجہ سے مبالغہ ہوتا ہے، اور رحیم میں بھی جو اسم فاعل مانتے ہیں وہ معنی مبالغہ کو جزو لازم قرار دیتے ہیں (اگرچہ اسم فاعل کا اصلی معنی تجدد و حدوث کا ہوتا ہے، صفت مشبہ اور اسم فاعل میں یہی فرق ہے کہ صیغہ صفت مشبہ میں دوام و استمرار کا معنی ہوتا ہے اور اسم فاعل میں تجدد و حدوث کا معنی ہوتا ہے) لہذا مصنف کا دونوں کے متعلق بنیاء للمبالغة کہنا صحیح ہوا۔

مسئلہ (۳) مادہ اشتقاقی کی تحقیق:- من رحم سے والرحمة فی اللغة تک مادہ اشتقاقی کی تحقیق ہے کہ دونوں صیغے رَحِمَ یَرْحُمُ باب متعدی سے مشتق ہیں بمعنی غیر پر مہربانی کرنا جیسے یرحمہ اللہ عدا قال امینا پھر مصنف نے نظیر پیش کی جیسے غضبان من غضب والعلم من علم اس مقام میں تین نکتے قابل ذکر ہیں۔

نکتہ (۱):- چونکہ رحیم کے بارے میں اختلاف تھا اس لئے مادہ اولیٰ واصلی کا ذکر کرتے ہوئے من رحم (بکسر العین) کہا ہے کیونکہ بعد میں رد ہو کر رحم (بضم العین) سے رحمن بنا ہے۔ اگرچہ رحمن یقیناً صیغہ صفت مشبہ کا ہے اس لئے کہ اگر مطلقاً من رحم (بکسر العین) کہہ دیتا تو رحیم کے متعلق بھی یقینی تعین ہو جاتا کہ یہ صیغہ صفت مشبہ کا ہے اور اختلاف کی گنجائش باقی نہ رہتی حالانکہ بعض اس کو اسم فاعل للمبالغہ کہتے ہیں تو استیعاب مذہبین کی بنا پر من رحم (بکسر العین) کہا ہے۔

نکتہ (۲):- نظیر میں تطابق ہے کہ جس طرح غضبان کا معنی لازمی ہے اسی طرح رحمن کا معنی بھی لازمی ہے اور جس طرح علیم کا معنی متعدی ہے اسی طرح رحیم کا معنی بھی متعدی ہے۔

نکتہ (۳):- غضبان یقیناً صیغہ صفت مشبہ کا ہے اور متعدی غَضَبَ سے ہو کر غَضَبَ لازمی کی طرف آیا ہے رحمن بھی بعینہ اسی طرح ہے اور رحیم کی نظیر علیم پیش کی یہ دونوں محل اختلاف ہونے میں برابر ہیں، علیم میں بھی اختلاف ہے کہ اسم فاعل للمبالغہ ہے یا صیغہ صفت مشبہ کہ متعدی سے رد ہو کر لازمی بنا کر صفت مشبہ ماخوذ کی گئی ہے۔

مسئلہ (۴) لغوی معنی کی تحقیق:- والرحمة فی اللغة سے واسماء اللہ تک لغوی معنی کی تحقیق ہے کہ رحمت کا لغوی معنی ہے رقیق القلب ہونا اور انعطاف و میلان ایسے درجے میں کہ مرحوم پر رحم کئے بغیر نہ رہ سکے، ومنہ الرحیم سے استسھا دپیش کیا کہ رحم کا معنی انعطاف و

جھک جانے کا آتا ہے جیسے کہا جاتا ہے رحم المرأة اس میں بھی بچے کی طرف میلان ہوتا ہے کسر الیاء وفتح الراء بھی جائز ہے اور یکسر الراء بھی جائز ہے پھر قانون کے موافق فِعِل اور فِعِل کو فِعِل پڑھنا جائز ہے لہذا رِحم اور رِحم پڑھنا جائز ہوا اور حدیث شریف میں ہے من ملک ذا رحم محرم، مولانا عبدالحی صاحب لکھنوی رحمہ اللہ نے شرح وقایہ کے حاشیہ پر لکھا ہے کہ جر جو ار کا ثبوت حدیث قدسی شریف میں ملتا ہے کہ محرم کو صفت ذا کی بنا پر مفتوح پڑھنا تھا لیکن ساتھ والے پڑوسی کی وجہ سے اس کو بھی مجرور پڑھا گیا ہے۔

مسئلہ (۵) سوال کا جواب :- واسماء اللہ سے والرحمن ابلغ تک ایک سوال کا جواب ہے

سوال :- رحمت صفت باری تعالیٰ ہے اور رحمت کا معنی آپ نے رقتہ قلب سے کیا ہے اور باری تعالیٰ تو رقتہ و قلب سے منزہ و مبرا ہیں، نیز اسی طرح دوسری صفات جو کہ کیفیات نفسانی والی ہیں ان کا اطلاق بھی علی ذات الباری تعالیٰ صحیح نہیں جیسے صفت حیاء، غضب وغیرہ یعنی ایسی صفات جن کا تعلق جسم و بدن سے ہوتا ہے یا انفعالی یعنی جو دوسروں کا اثر قبول کرے تو ان کا اتصاف بذات الباری تعالیٰ کیسے صحیح ہے؟

جواب :- ان تمام صفات (جن میں کیفیات نفسانی ہیں) کا ایک مبداء، ابتداء اور سبب ہوتا ہے اور دوسرا منتہی، مسبب اور اثر ہوتا ہے جیسے رحمت کا مبداء و سبب تو رقتہ قلب ہے لیکن منتہی و غایت اور مسبب تفضل و احسان ہے اور وہ تمام صفات جن کا اتصاف بذات الباری کے ساتھ ہو بطور مبداء و سبب نہ ہو تو وہاں مراد غایات و مسببات ہوتے ہیں اور ذکر اسباب ارادہ مسببات یہ مجاز مرسل کا ایک قسم ہے لہذا یہ مراد لینا صحیح ہوا، یا یہ استعارہ تمثیلیہ ہے کہ کیفیت باری تعالیٰ کی تمثیل کیفیت مخلوق کے ساتھ دی اور اس کو استعارہ تمثیلیہ کہتے ہیں لہذا دونوں طریقوں سے ان صفات کا بذات الباری کے ساتھ اتصاف صحیح ہوا۔

و الرَّحْمَنُ أَبْلَغُ مِنَ الرَّحِيمِ ، لِأَنَّ زِيَادَةَ الْبِنَاءِ تَدُلُّ عَلَى زِيَادَةِ

اور لفظ رحمن لفظ رحیم سے زیادہ مبالغہ ہے، اس لئے کہ بنا کی زیادتی بلاشبہ معنی کی زیادتی پر دلالت کرتی ہے۔

الْمَعْنَى كَمَا فِي قَطْعٍ وَقَطَعَ وَكَبَّارٌ وَكَبَّارٌ ، وَذَلِكَ إِنَّمَا يُؤْخَذُ تَارَةً

جیسا کہ قطع اور قطع اور کبار اور کبار میں۔ اور یہ بلیغیت بجز اس نیست کبھی کیت کے اعتبار سے لی جاتی ہے

بِإِعْتِبَارِ الْكَمِّيَّةِ ، وَأُخْرَى بِإِعْتِبَارِ الْكَيْفِيَّةِ ، فَعَلَى الْأَوَّلِ قِيلَ : يَا رَحْمَنُ

اور کبھی کیفیت کے اعتبار سے، پس اول کی بنیاد پر یا رحمن الدنیا کہا جائے گا

الدُّنْيَا لِأَنَّهُ يَعْطَى الْمُؤْمِنَ وَالْكَافِرَ ، وَرَحِيمُ الْآخِرَةِ لِأَنَّهُ يَخْصُ الْمُؤْمِنَ ،

اس لئے کہ دنیا کی رحمت بلاشبہ مومن اور کافر دونوں کو شامل ہے۔ اور رحیم الاخرہ (کہا جائے گا) اس لئے کہ وہ (آخرت کی رحمت) مومن کے ساتھ خاص ہے

وَعَلَى الثَّانِي قِيلَ : يَا رَحْمَنُ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ ، وَرَحِيمُ الدُّنْيَا ، لِأَنَّ النِّعَمَ

اور ثانی کی بنیاد پر یا رحمن الدنیا والاخرہ اور رحیم الدنیا کہا جائے گا۔ اس لئے کہ اخروی نعمتیں

الْآخِرَوِيَّةُ كُلُّهَا جِسَامٌ ، وَأَمَّا النِّعَمُ الدُّنْيَوِيَّةُ فَجَلِيلَةٌ وَحَقِيرَةٌ ، وَإِنَّمَا قُدِّمَ

تمام کی تمام بڑی ہیں اور دنیوی نعمتیں بڑی بھی ہیں اور چھوٹی بھی۔ اور بلاشبہ (لفظ رحمن) کو مقدم کیا گیا ہے

وَالْقِيَاسُ يَفْتَضِي التَّرَقُّيَ مِنَ الْأَدْنَى إِلَى الْأَعْلَى ، لِتَقْدُّمِ رَحْمَةِ الدُّنْيَا ،

حالانکہ قیاس کا تقاضا ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف چڑھنے کا ہے، رحمت دنیا مقدم ہونے کی وجہ سے

وَلِأَنَّهُ صَارَ كَالْعَلَمِ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ لَا يُوصَفُ بِهِ غَيْرُهُ لِأَنَّ مَعْنَاهُ الْمُنْعِمُ

اور اس وجہ سے کہ لفظ رحمن بمنزل علم کے ہو گیا ہے، اس لئے کہ لفظ رحمن بلاشبہ اللہ کے علاوہ کسی اور کی

صفت نہیں بننا، اسلئے کہ رحمن کا معنی ہے ایسا منتعم حقیقی

الْحَقِيقِيُّ الْبَالِغُ فِي الرِّحْمَةِ غَايَتَهَا ، وَذَلِكَ لَا يَصْدُقُ عَلَى غَيْرِهِ لِأَنَّ

جو رحمت کی انتہا کو پہنچنے والا ہو، اور یہ معنی اللہ تعالیٰ کے علاوہ کسی پر صادق نہیں آتا، اس لئے کہ

مَنْ عَدَاهُ فَهُوَ مُسْتَعِضٌ بِلُطْفِهِ وَإِنْعَامِهِ يُرِيدُ بِهِ جَزِيلَ ثَوَابٍ أَوْ جَمِيلٍ

جو اللہ تعالیٰ کا غیر ہے وہ تو اپنی مہربانی اور انعام کے ساتھ عوض کو طلب کرنے والا ہے، اس انعام کے ساتھ بڑے ثواب کا ارادہ کرتا ہے یا اچھی تعریف کا

ثَنَاءٍ أَوْ مَزِيحٍ رِقَّةَ الْجَنَسِيَّةِ أَوْ حُبِّ الْمَالِ عَنِ الْقَلْبِ ، ثُمَّ إِنَّهُ كَالْوَاسِطَةِ

انسانی نرمی کے حصول کا یا دل سے مال کی محبت کو دور کرنے کا۔ پھر یہ بندہ اس مہربانی اور انعام کرنے میں

فِي ذَلِكَ لِأَنَّ ذَاتَ النِّعَمِ وَوُجُودَهَا ، وَالْقُدْرَةَ عَلَى إِیْصَالِهَا ، وَالذَّاعِيَةَ

وسیلہ کی طرح ہے اس لئے کہ نفس نعت اور اس کا پایا جانا اور اس کے حاصل کرنے پر قدرت اور وہ داعیہ

الْبَاعِثَةُ عَلَيْهِ ، وَالتَّمَكُّنُ مِنَ الْإِنْتِفَاعِ بِهَا ، وَالْقُوَى الَّتِي بِهَا يَحْصِلُ

جو اس پر براہیجتہ کرنے والا ہے اور اس کے ذریعے نفع حاصل کرنے کی قدرت اور وہ قوت جن کے ذریعے سے

الْإِنْتِفَاعُ ، إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنْ خَلْقِهِ لَا يَقْدِرُ عَلَيْهَا أَحَدٌ غَيْرُهُ . أَوْ لِأَنَّ

نفع حاصل ہوتا ہے وغیرہ وغیرہ (یہ تمام چیزیں اللہ تعالیٰ) اس کی مخلوق ہیں اور ان چیزوں پر اللہ تعالیٰ کے علاوہ کوئی بندہ قدرت نہیں رکھتا یا اس لئے کہ رحمن

الرَّحْمَنُ لَمَّا دَلَّ عَلَى جَلَالِ النِّعَمِ وَأَوْصَلَهَا ذَكَرَ الرَّحِيمِ لِيَتَنَاوَلَ مَا

جب اللہ کی بڑی بڑی نعمتوں اور ان کے اصول پر دلالت کرتا ہے تو رحیم کو (مؤخر) ذکر کیا تاکہ ان نعمتوں کو شامل ہو جائے

خَرَجَ مِنْهَا ، فَيَكُونُ كَالْتَّيَمَةِ وَالرَّدِيفِ لَهُ . أَوْ لِلْمَحَافَظَةِ عَلَى رُؤُوسِ

جو رحمن سے نکل گئی تھیں پس رحیم کا ذکر ترمہ اور ردیف کے طور پر ہو گا یا رؤس آیات کی محافظت کی وجہ سے (مؤخر کیا)

الْأَيِّ وَالْأَظْهَرُ أَنَّهُ غَيْرُ مُنْصَرِفٍ وَإِنْ خَطَرَ اخْتِصَاصُهُ بِاللَّهِ تَعَالَى أَنْ

اور اظہر یہ ہے کہ رحمن غیر منصرف ہے اگرچہ اس کا خدا کے ساتھ مختص ہونا اس بات سے مانع ہے کہ اس کی مؤنث

يَكُونُ لَهُ مُؤَنَّتٌ عَلَيَّ فَعَلَانَةٌ إِلَّا حَاقًا لَهُ بِمَا هُوَ الْغَالِبُ فِي بَابِهِ .

فعل یا فعلانہ کے کذن پر آئے ، اسکوئں کلمات کے ساتھ لائق کر دینے کی وجہ سے جن کے باب میں غیر منصرف ہوتا غالب ہے

وَأِنَّمَا خُصَّ التَّسْمِيَةُ بِهَذِهِ الْأَسْمَاءِ لِیَعْلَمَ الْعَارِفُ أَنَّ الْمُسْتَحَقَّ لِأَن يُسْتَعَانَ

اور تسمیہ میں خاص طور پر انہی اسماء کو ذکر کیا گیا تاکہ عارف جان لے کہ اس بات کے لائق کہ اس سے تمام امور

بہ فی مجامیع الأمور ، هُوَ الْمَعْبُودُ الْحَقِيقِيُّ الَّذِي هُوَ مَوْلَى النِّعَمِ كُلِّهَا

میں مدد طلب کی جائے صرف وہی ذات ہے جو معبود حقیقی ہو اور تمام نعمتوں کا عطا کرنے والا ہو

عَاجِلَهَا وَآجِلَهَا ، جَلِيلَهَا وَحَقِيرَهَا ، فَيَتَوَجَّهُ بِشَرِّ اشْرِهِ إِلَى جَنَابِ الْقُدُسِ ،

خواہ وہ نعمتیں فوری ہوں یا بعد میں ملنے والی ، چھوٹی ہوں یا بڑی ، پس عارف اس بات کو سمجھ کر اپنے پورے دل و

وَيَتَمَسَّكُ بِحَبْلِ التَّوْفِيقِ ، وَيُشْغَلُ سِرَّهُ بِذِكْرِهِ وَالْإِسْتِمْدَادِ بِهِ عَنْ غَيْرِهِ .

دماغ کے ساتھ جناب باری تعالیٰ کی طرف متوجہ ہو جائے اور اس کی توفیق کی رسی کو مضبوطی سے پکڑ لے اور اپنے

باطن کو اللہ تعالیٰ کے ذکر میں مشغول کرے اور صرف اللہ تعالیٰ ہی سے مدد طلب کرے۔

اغراض مصنف :- والرحمن ابلغ سے الحمد للہ تک چار مسائل بیان کئے گئے ہیں جن

کی تقطیع درج ذیل ہے (۱) والرحمن ابلغ سے وانما قدم تک پہلا مسئلہ ہے جس میں

الرحمن اور الرحيم کے درمیان فرق بیان کیا ہے (۲) وانما قدم سے والاظهر تک ایک

سوال کے چار جواب ہیں (۳) والاظهر انہ غیر مصروف سے وانما خص تک علم نحو کا ایک

مسئلہ بیان کیا ہے جس میں لفظ رحمن کی اصل کے لحاظ سے تحقیق ہے (۴) وانما خص

التسمیة سے الحمد للہ تک ایک سوال کا جواب ہے۔

مسئلہ (۱) الرحمن اور الرحيم میں فرق :- لفظ الرحمن اور رحيم دونوں کا معنی

الگ الگ ہے وجہ صاف اور واضح ہے کہ رحمن کا صیغہ صفت ہونا یقینی ہے کما مر اور صیغہ

صفت مشبہ میں دوام و استمرار پایا جاتا ہے جبکہ لفظ رحیم اسم فاعل کا صیغہ ہے لیکن مبالغہ کیلئے ہے یا صفت مشبہ ہے تو اگرچہ معنی میں دوام و استمرار ہے لیکن پھر بھی رحمن میں زیادہ ابلغیت ہے کیونکہ مشہور ہے کہ بنا کی زیادتی معنی کی زیادتی پر دلالت کرتی ہے کیونکہ الفاظ قالب اور ظرف کی مانند ہوتے ہیں اور معانی مظهر و مظهر ہوتے ہیں تو وسعت قالب و ظرف کے باوجود بھی مظهر و مظهر میں تنگی ہو تو ظرف کی وسعت عبث ہو جاتی ہے لہذا جب ظرف (رحمن) کے الفاظ یا حروف میں وسعت ہے تو مظهر و (معنی) میں بھی وسعت ہوگی، اور اسی قاعدہ کے ماتحت بیان اور تبیان میں فرق کرتے ہیں کہ بیان بات بلا دلیل او تبیان بمع دلیل کے، اسی طرح قَطْع کا معنی ہے مطلقا کاٹنا اور قَطْع کا معنی ہے کثرت سے کاٹنا کبار کا معنی ہے مطلقا بڑا اور کبار کا معنی ہے بہت بڑا۔ لیکن اس قاعدہ پر اعتراض ہے۔

اعتراض :- آپ کا یہ قاعدہ بنانا کہ زیادتی لفظ دال ہوتی ہے زیادتی معنی پر صحیح نہیں کیونکہ حاذر اسم فاعل میں نسبت حذر صیغہ صفت کے، زیادتی لفظ ہے لیکن باوجود اس کے الناصیغہ صفت مشبہ حذر کے معنی میں زیادتی ہے کہ بہت ڈرانے والا اور اسم فاعل میں زیادتی معنی نہیں ہے کیونکہ اس کا معنی ہے مطلق ڈرانے والا۔

جواب (۱): ہمارا قاعدہ کلی نہیں اکثری ہے جو رحمن میں منطبق ہو سکتا ہے حذر میں نہیں پایا جاتا۔

جواب (۲): تحقیقی جواب یہ ہے کہ زیادتی لفظ زیادت معنی پر اس وقت دال ہوتی ہے جب دونوں کلمات ایک ہی مادے سے مشتق ہوں اور ایک ہی گردان کے ہوں، حاذر اور حذر دونوں کا مادہ اگرچہ ایک ہے لیکن گردانیں مختلف ہیں کہ حاذر اسم فاعل ہے اور حذر صفت مشبہ ہے، اگر ایک ہی گردان کے الفاظ ہوتے تو یہ قاعدہ جاری ہوتا چنانچہ عطشان اور عطشی فرحان اور فرح ایک ہی مادے کے ہو کر ایک ہی گردان کے ہیں کہ دونوں صفت مشبہ کے صیغہ ہیں تو یہاں قاعدہ کا اجراء کریں گے اور عطشان و فرحان کا معنی مبالغہ کا ہی کریں گے۔

☆ وذلک انما تؤخذ تارة الخ : یہاں سے لفظ رحمن میں ابلغیت کے تحقق کا بیان ہے، کہ ابلغیت دو طرح کی ہوتی ہے (۱) بحسب الکیمیۃ والمقدار یعنی کثرت افراد (۲) بحسب الکیفیۃ یعنی قوت افراد۔

اور لفظ رحمن دونوں اعتبار سے ابلغ ہے لفظ رحیم سے، ابلغیت بحسب الکیمیۃ والمقدار کا مطلب یہ ہے کہ مرحومین کی کثرت ہو تو کیت زیادہ گی، اگر مقدار مرحومین کم ہو تو کیت بھی کم ہوگی تو کیت کے لحاظ سے رحمن اس لئے ابلغ ہے کہ اس کے آثار رحمت کثیر ہیں چنانچہ رحمن الدنیا کہا جاتا ہے اور دنیا میں مرحومین کثیر ہیں کیونکہ کافر کو بھی مل رہا ہے فاسق و فاجر کو بھی مل رہا ہے، ایک مسلمان پر رحمت ہے تو دہری پر بھی ظاہری رحمت کی وسعت نظر آتی ہے۔

اور رحیم الاخرۃ کہا جاتا ہے کیونکہ وہاں رحمت مخصوص ہوگی مومنین کے لئے تو مرحومین کم ہوئے جسکی وجہ سے ابلغیت بھی کم ہوئی بنسبت لفظ رحمن کے (۲) ابلغیت بحسب الکیفیۃ کے اعتبار سے لفظ رحمن میں کیفیت کے لحاظ سے بھی ابلغیت ہے کیونکہ الرحمن الذی قویت آثار رحمته چنانچہ رحمن الدنیا و الاخرۃ کہا جاتا ہے کیونکہ اخروی نعمتوں کی عظمت کا کوئی حساب نہیں اور دنیاوی نعمتیں بعض جلیل ہوتی ہیں اور بعض حقیر تو رحمن الدنیا و الاخرۃ سے جمیع نعم اخرویہ اور دنیاوی عظیم و جلیل نعمتیں مراد ہیں، اور الرحمن الذی حقوت آثار رحمته چنانچہ رحیم الدنیا کہا جاتا ہے کہ فقط دنیاوی نعمتیں عطا کرتا ہے جو اخروی نعم کے مقابلہ میں حقیر ہیں لہذا لفظ رحمن کیفیت کے لحاظ سے بھی رحیم سے ابلغ ہوا۔

مسئلہ (۲) :- و انما قدم الخ : یہاں سے والاظہر تک ایک سوال کے چار جواب دیئے ہیں۔ اول لتقدم رحمة الدنيا سے، ثانی ولانه صار كالعلم سے لان الرحمن تک، ثالث لان الرحمن سے او للمحافظة تک، اور رابع للمحافظة سے والاظہر تک۔

سوال :- قانون ہے کہ ہر مقام میں ترقی من الادنی الی الاعلیٰ ہوتی ہے لا بالعکس لہذا یہاں بھی

لفظ رحمن کو بوجہ علوم معنوی کے موخر کرنا تھا لفظ رحیم سے اور بسم اللہ الرحیم الرحمن پڑھا جاتا حالانکہ آپ نے بالعکس کیا ہے کہ رحمن کو مقدم اور رحیم کو مؤخر کیا اسکی کیا وجہ ہے؟

جواب (۱):- مذکورہ قانون مسلم ہے لیکن بعض اوقات جب اسکے مقابلہ میں کوئی اہم نکتہ موجود ہو تو اس نکتہ کی وجہ سے اس کے خلاف بھی کر لیا جاتا ہے، چنانچہ یہاں بھی ایک اہم نکتہ کے پیش نظر خلاف قانون کیا گیا ہے، وہ نکتہ یہ ہے کہ لفظ رحمن کیت کے اعتبار سے ابلغ ہے کیونکہ اس کا تعلق دنیا و آخرت دونوں کے ساتھ ہے اور رحیم کا تعلق باعتبار کیمیت کے صرف آخرت کے ساتھ ہے۔ تو رحمن میں دنیا کا ذکر بھی ہے جو کہ مقدم ہے اور رحیم میں صرف آخرت کا ذکر ہے جو مؤخر ہے اور قاعدہ ہے کہ جو لفظ ایسی رحمت پر دال ہو کہ جس کا تعلق مقدم شئی سے ہو ایسے لفظ کو مقدم کیا جاتا ہے اس لفظ پر جو ایسی رحمت پر دال ہو جس کا تعلق مؤخر شئی سے ہو۔

جواب (۲):- تقدیم لفظ رحمن کی رحیم سے اس لئے مناسب ہے کہ جس طرح لفظ اللہ علم ذاتی ہے اور مختص بذات الباری ہے اسی طرح لفظ رحمن بھی مختص بذات الباری تعالیٰ ہے، تو یہ بمنزلہ علم کے ہو اوجہ اختصاص کے تو مناسب یہی تھا کہ جو اسماء ذاتیہ ہوں انکو اکٹھا ملا کر ہی ذکر کیا جائے اور بعد میں اسم صفتی کو ذکر کیا جائے۔

فائدہ:- لان معناه المنعم الحقيقي سے اولان الرحمن لمبادل تک لفظ الرحمن کے ساتھ اختصاص کو قاضی بیضاوی نے متفق کیا ہے کہ لفظ رحمن کا اختصاص بذات الباری کیوں ہے؟ وجہ اختصاص یہ ہے کہ لغت میں لفظ الرحمن کا معنی ہے وہ ذات جو منعم حقیقی ہو اور براہ راست انعام کر رہی ہو اور اسکی رحمت و مہربانی ایسی انتہا کو پہنچی ہوئی کہ بعد میں کوئی درجہ رحمت باقی نہ رہے اور یہ دونوں قسم کے معانی سوائے ذات باری کے کسی میں متحقق نہیں ہو سکتے اسی وجہ سے لفظ رحمن کا اختصاص بذات الباری ہے۔

اب رہی یہ بات کہ لفظ رحمن کا اطلاق باری تعالیٰ کے ماسوا پر کیوں نہیں ہوتا؟ اس

کی دلیل لفظ رحمن کے لغوی معنی کے مطابق لف نشر غیر مرتب کے طور پر مذکور ہے کہ انعام و مہر بانی کے درجہ انتہاء کو پہنچنے کا مطلب یہ ہے کہ اس رحمت و انعام و مہر بانی کرنے میں کسی قسم کا عوض مقصود نہ ہو بلکہ محض تفضل و احسان کرنا ہو منعم علیہ کے احتیاج و فقر کی کو دیکھتے ہوئے اور اس قسم کی رحمت دنیوی منعمین میں ہو ہی نہیں سکتی کیونکہ منعم کو کسی نہ کسی قسم کا عوض تو ضرور ہی مقصود ہوگا۔

(۱) ثواب جزیل من الحق الی العقی کا ارادہ ہوگا یعنی اگر کوئی نیک ہے تو یہ ارادہ کرے گا کہ باری تعالیٰ مجھے قیامت کے دن بہت زیادہ اجر دیں گے، تو نیک کام پر اجر کی امید بھی تو غرض ہے۔
(۲) من الخلق فی الدنیا مقصود ہوگی یعنی اگر کوئی (مجھ جیسا بے وقوف) ربیاء کا رہے تو وہ یہ ارادہ رکھتا ہوگا کہ دنیا میں مخلوق میری بڑی تعریف کرے کہ فلاں بہت بڑا نیک ہے اور فعل سخاوت پر یہ امید بھی ایک قسم کی عوض ہی ہے۔

(۳) مزید رقة الجنسیۃ کا ارادہ کرتا ہوگا یعنی ایک بہت بڑے مرتبہ کا آدمی جو طالب رضاء الہی ہو وہ جب ایک ہم جنس غریب کو دیکھتا ہے تو اس کے قلب میں ایک رقتہ پیدا ہوتی ہے کہ میں بھی انسان ہوں اور گوشت و روست وغیرہ کھاتا ہوں اور یہ بھی انسان ہے لیکن اس بے چارے کو کھانے کے لئے اکیلی روٹی بھی نہیں ملتی تو وہ اس غریب کو دیتا ہے اور اپنے قلب کی رقتہ کا ازالہ مقصود ہوتا ہے، اور یہ بھی ایک قسم کی غرض و عوض ہی ہے۔

(۴) مزید حب المال عن القلب مراد ہوگا، یعنی اس سے بھی بڑھ کر اگر کوئی کسی کو دے کر محبت مال کو دل سے نکالنا چاہتا ہے تو یہ بھی عوض من الاعواض ہے، پس قصد عوض سے منزہ ہونا فقط ذات باری تعالیٰ کی شان ہے کہ محض تفضل و احسان مقصود ہوتا ہے کسی قسم کے عوض کا شائبہ تک نہیں ہو سکتا۔

(۲) منعم حقیقی فقط ذات باری تعالیٰ ہی ہے، دنیاوی منعمین تو سفیر محض کے درجہ میں واسطہ ہیں، اور یہ سفیر محض کئی اعتبار سے ہیں (۱) منعم دنیاوی جس قسم کا انعام کر رہا ہے وہ ذات باری تعالیٰ کی

طرف سے ہے، اور جو نعمت بھی باری تعالیٰ کی طرف سے ہوا۔

(۲) اس منعم دنیاوی کو اتنی قدرت جو نصیب ہوئی اعطاء نعمت پر وہ بھی باری تعالیٰ کی طرف سے ہے

(۳) باری تعالیٰ نے ہی اس دنیاوی منعم کے قلب میں وہ جذبہ پیدا کیا جو اعطاء پر برابر بیخبتہ کرے۔

(۴) باری تعالیٰ نے اس منعم علیہ کو قدرت بخشی کہ اس نعمت سے فائدہ اٹھا سکے۔

(۵) ایسے قوی عطا کیے ہیں جس سے انقاع بالعم حاصل ہو، تو جب یہ ساری چیزیں ہی باری

تعالیٰ کی طرف سے ہیں تو منعم دنیاوی تو محض سفیر اور واسطہ ہے اصل اور منعم حقیقی تو باری تعالیٰ ہی

ہیں لہذا ان دو معنیوں کے پائے جانے کی وجہ سے لفظ رحمن کا اختصاص بذات الباری تعالیٰ ہوا۔

جواب (۳)۔ اولاً ان الرحمن سے دوسرا جواب ہے حاصل یہ ہے کہ لفظ رحمن کو باعتبار

کیفیت کے دیکھا جائے تو اصل بات یہ ہے کہ بسم اللہ اصل میں تردید مشرکین کے لئے موجد کو

ایک سبق ہے کہ لات و عزیٰ کی بجائے تو نے فقط ذات باری کی ہی تعظیم کرنی ہے، تو بسم اللہ

میں اظہار عظمت باری تعالیٰ مقصود ہے تعریض للمشرکین کے لئے اور اس کا تقاضا یہ ہے کہ مقام کو

دیکھتے ہوئے علم ذاتی کے بعد ایسی صفت کا ذکر کیا جائے جس میں اظہار عظمت باری تعالیٰ ہو اور

الرحمن میں جلال نعم کا ذکر ہے، تو لفظ رحمن کے بعد ایک تو ہم پیدا ہوتا تھا تو بطور تہمت مضمون

کے ازالہ تو ہم کرتے ہوئے لفظ رحیم کا ذکر کیا وہ تو ہم یہ تھا کہ جلال نعم کے معنی فی لاخرۃ

الدنیا تو باری تعالیٰ ہی ہیں لیکن شاید صغار نعم اور حقائر نعم کے معنی باری تعالیٰ نہ ہوں تو اس کا ازالہ کر

دیا کہ یہ یوم نہ ہو بلکہ ہر قسم کی جلال و حقائر نعم کے معنی باری تعالیٰ ہی ہیں تو معنی ہوا کہ فاعلم بنا

عبدی کما علمتہنی انارحمن اطلب منی عظیم مہماتک فاعلم انی رحیم

اطلب منی دقائق نعمتی۔

جواب (۴)۔ یہ جواب حضرات شوافع کے مسلک کے مطابق ہے احناف کا اس میں کوئی دخل

نہیں کہ تقدیم لفظ رحمن علی لفظ رحیم اس لئے کی کہ تا کہ رءوس آیات یعنی اوخر و فو اصل آیات

کی حفاظت ہو جائے، یعنی چونکہ بسم اللہ جزو فاتحہ لیں اور فاتحہ کی دوسری آیات کے اوائل فواصل ساکن ہیں اور ماقبل میں یاء ساکنہ ہے تو ان کی موافقت کرتے ہوئے وحیم کو مؤخر کر دیا کہ اس کا آخر بھی ساکن ہے بوقت وقف اور ماقبل یاء ساکنہ ہے، اور اگر حمن کو مقدم نہ کرتے تو موافقت نہ رہتی۔

مسئلہ (۳)۔ والاظہر انه غیر مصروف الخ: یہاں سے وانما خص تک علم نحو کا مسئلہ ہے اور لفظ حمن کی اصل کے لحاظ سے تحقیق ہے، قانون ہے کہ الفانون زائد تان جس کلمہ کے آخر میں ہوں اس کے سبب غیر منصرف بننے کے لئے کچھ شرائط ہیں چنانچہ ان کا تان فی اسم فشرطہ العلمیۃ وان کا تان فی صفة فمؤنثہ فعلی او انتفاء فعلانۃ یعنی جب صفت میں الفانون ہو تو شرط یہ ہے کہ اسکی مؤنث فعلی ہو یا مؤنث فعلانۃ نہ ہو اور وجود فعلی وانتفاء فعلانۃ میں نسبت عموم وخصوص مطلق کی ہے کہ جب وجود فعلی ہو تو انتفاء فعلانۃ ضرور ہوگا، لیکن جب انتفاء فعلانۃ ہو وجود فعلی ضروری نہیں، تو جن حضرات نے یہ کہا کہ وجود فعلی ہوان کی غرض یہی ہے کہ انتفاء فعلانۃ ہو اور جن کا کہنا ہے کہ انتفاء فعلانۃ نہ ہو تو ان کا مقصود یہ ہے کہ وجود فعلی ہو، بہر حال اس بات پر سب متفق ہیں کہ اس کی مؤنث کے آخر میں تاء نہ ہو اور حکمت یہ ہے کہ اس کے سبب غیر منصرف بننے کی وجہ مشابہت ہے الف ممدودہ کے ساتھ اور مشابہت فی عدم دخول تاء التانیث ہے اگر تاء موجود ہوگی تو مشابہت باقی نہیں رہے گی۔

لفظی اختلاف کا یہ اثر نکلا کہ لفظ رحمن کے انصراف وعدم انصراف میں اختلاف ہو گیا، جن حضرات نے وجود فعلی کی شرط لگائی تھی انہوں نے منصرف پڑھا کیونکہ لفظ رحمن کی بالکل تانیث نہیں ہے اور جن حضرات نے انتفاء فعلانۃ کی شرط لگائی تھی انہوں نے غیر منصرف پڑھا بسبب وجود شرط کے، اب قاضی صاحب قدس سرہ فرماتے ہیں کہ اذا تعارضتا ساقطا۔ دونوں حضرات کا قول صحیح نہیں بلکہ ایسے کلمات کے بارے میں قانون یہ ہے کہ ان کے نظائر و

امثال کی کیفیت کو دیکھا جائے اور اس کلمہ کو انہیں کے مشابہ قرار دیا جائے، چنانچہ ہم نے اس کے نظائر عطشان، سکران کو دیکھا کہ وہ غیر منصرف ہو کر مستعمل ہیں تو ان کے مشابہ بنائے ہوئے رحمن کو بھی غیر منصرف پڑھنا چاہئے، تو لفظ رحمن غیر منصرف ہی ہے لیکن وجہ انتفاء فعلاۃ نہیں بلکہ بوجہ مشابہت بظائرہ و امثالہ کی وجہ سے غیر منصرف پڑھا گیا۔

مسئلہ (۴):۔ وانما خص التسمیۃ الخ: یہاں سے الحمد للہ تک ایک سوال کا جواب ہے۔
سوال:۔ باری تعالیٰ کے اسماء صفاتیہ نانوے تھے ان میں ان دور رحمن و رحیم کی تخصیص و انتخاب کی وجہ کیا ہے؟

جواب:۔ بسم اللہ میں باء استعلاء کی تھی مقصود استمداد تھا اور یہ کہ انسان کا تصور قلبی یہ ہو یہ کہ جب تک اس ذات کی استعلاء شامل نہ ہو کوئی کام پورا ہو ہی نہیں ہو سکتا اور یہ مشہور ضابطہ ہے کہ جب کسی مشتق پر حکم لگایا جائے تو مبدأ اشتقاق علت ہوتا ہے، یہاں بھی یہی ضابطہ مشہور کے تحت ایسے اسماء کا انتخاب کیا گیا ہے جو حکم استعلاء کے لئے علت بنیں اور استعلاء اس ذات سے طلب کی جائے جو جلال و حقار و صغار نعم کی معطی ہو، اور یہی علت ہے اور ایسے معانی پر دال لفظ رحمن و رحیم تھے اس لئے ان کو منتخب کیا گیا ہے۔

تم بحمد للہ بحث البسملہ

اللہ

الْحَمْدُ لِلَّهِ

الْحَمْدُ: هُوَ الثَّنَاءُ عَلَى الْجَمِيلِ الْإِخْتِيَارِيُّ مِنْ نِعْمَةٍ أَوْ غَيْرِهَا،

حمد افعال جملہ اختیاریہ پر زبان سے تعریف کرنا ہے خواہ یہ تعریف نعمت کے مقابلہ میں ہو یا نہ ہو

وَالْمَدْحُ: هُوَ الثَّنَاءُ عَلَى الْجَمِيلِ مُطْلَقًا. تَقُولُ حَمَدْتُ زَيْدًا عَلَى

اور مدح مطلقاً افعال جملہ پر تعریف کرنا ہے آپ حَمَدْتُ زَيْدًا عَلَى عِلْمِهِ وَكَرَمِهِ تو کہہ سکتے ہیں

عِلْمِهِ وَكَرَمِهِ، وَلَا تَقُولُ حَمَدْتُهُ عَلَى حُسْنِهِ، بَلْ مَدَحْتُهُ وَقِيلَ هُمَا

اور حَمَدْتُهُ عَلَى حُسْنِهِ نہیں کہہ سکتے بلکہ (اس موقع پر) مَدَحْتُهُ کہیں گے اور بعض نے کہا کہ حمد و مدح

أَخَوَان. وَالشُّكْرُ: مُقَابِلَةُ النِّعْمَةِ قَوْلًا وَعَمَلًا وَاعْتِقَادًا قَالَ

دونوں مترادف ہیں۔ اور شکر نعمت کے مقابلہ میں آتا ہے خواہ وہ شکر قولاً یا عملاً یا اعتقاداً ہو شاعر کہتا ہے

أَفَادَتْكُمْ النِّعْمَاءُ مِنِّي ثَلَاثَةً
بِيَدِي وَلِسَانِي وَالضَّمِيرُ الْمُحَجَّبَا

میرے ہاتھ میری زبان اور میرے پوشیدہ دل کا

فائدہ دیا تمہیں نعمتوں کے پہنچنے نے میری طرف

سے تین چیزوں کا

فَهُوَ أَعَمُّ مِنْهُمَا مِنْ وَجْهِ، وَأَخْصُ مِنْ آخَرٍ وَلَمَّا كَانَ الْحَمْدُ مِنْ شَعْبٍ

پس شکر حمد و مدح سے اعم من وجہ اور اخص من وجہ ہے۔ اور جب حمد شکر کے دیگر اقسام کے مقابلہ میں نعمتوں کو

الشُّكْرُ أَشْبَعَ لِلنِّعْمَةِ، وَأَذَلُّ عَلَى مَكَانِهَا لِحِفَاءِ الْإِعْتِقَادِ، وَمَا فِي

زیادہ واضح کرنے والی اور ان کے وجود پر زیادہ راہنمائی کرنے والی تھا اعتقاد کے مخفی ہونے کی وجہ سے، اور

آدَابِ الْجَوَارِحِ مِنَ الْإِحْتِمَالِ جُعِلَ رَأْسُ الشُّكْرِ وَالْعُمْدَةُ فِيهِ فَقَالَ

اعضاء و جوارح کے آداب میں دوسری چیز کا بھی احتمال ہو سکتا تھا اسلئے حمد کو شکر کی اصل اور عمدہ ترین قسم قرار دیا گیا ہے۔

عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ : الْحَمْدُ رَأْسُ الشُّكْرِ ، وَمَا شَكَرَ اللَّهُ مَنْ

پس آپ ﷺ کا فرمان ہے حمد شکر کی اصل ہے اور جس نے اللہ تعالیٰ کی حمد بیان نہیں کی

لَمْ يَحْمَدْهُ وَالذَّمُّ نَقِيضُ الْحَمْدِ وَالْكَفْرَانُ نَقِيضُ الشُّكْرِ

اس نے اس کا شکر ادا نہیں کیا۔ اور ذم حمد کی نقیض ہے اور کفران شکر کی نقیض ہے ۔

اغراض مصنف :- الحمد لله سے رب العالمین تک قاضی صاحب نے تقریباً دس مسائل کو

بیان کیا ہے جس میں سے والكفر ان نقیض الشکر تک درج ذیل چھ مسائل کو بیان کیا ہے

۔ (۱) حمد کی تعریف (۲) مدح کی تعریف (۳) شکر کی تعریف (۴) شکر کی حمد و مدح کے درمیان

نسبت کا بیان ہے (۵) بیان نسبت پر ایک بہت بڑے اعتراض کا بیان (۶) حمد و شکر کے

مقابلات و اضداد کا ذکر کیونکہ تعرف الاشياء باضدادها

تشریح: (۱) حمد کی تعریف :- تعریف مشہور ہے هو الثناء على الجميل الاختيارى من

نعمة او غيرها یعنی تعریف ہو ایسی صفت جمیلہ پر جو صفت محمود کے اختیار میں ہو خواہ وہ

تعریف نعت کے مقابلہ میں ہو یا نہیں۔ (البتہ صفت جمیلہ میں تقیم ہے خواہ فضائل مختصہ میں سے

ہو جیسے علم زید پر خواہ فضائل متعدیہ سے ہو۔ جیسے کرم زید پر۔

اعتراض :- آپ کی تعریف حمد جامع لافراد نہیں کیونکہ تعریف حمد میں ثنا کا ذکر ہے جس کا معنی

ہے الذکر بالخیر اور ذکر خیر لسان کے ساتھ ہی ہوتا ہے تو گویا ثناء کے ضمن میں لسان کی قید

ہے اور بعض حضرات نے تو صراحتہ لسان کی قید لگائی ہے اور فرمایا هو الثناء باللسان اور اللہ تعالیٰ

لسان سے یعنی آلہء تکلم سے منزه و مبرا ذات ہیں تو آپ کی یہ تعریف عام بندوں کی حمد پر تو صادق

آتی ہے باری تعالیٰ کے حمد پر نہیں حالانکہ باری تعالیٰ بھی حمد کرتے ہیں۔ جیسے حدیث پاک میں

ہے لا احصى ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك

جواب (۱):- معرّف خاص ہے کہ یہ حمد انسانی کی تعریف ہے حمد باری کی تعریف نہیں ہے۔

جواب (۲):- اگرچہ تعریف عام ہے خواہ حمد انسانی ہو یا حمد باری ہو لیکن اس مقام میں لسان سے قوۃ تکلم مراد ہے نہ کہ آله تکلم اور باری تعالیٰ میں قوۃ تکلم بطریق اتم ہے لہذا تعریف حمد باری تعالیٰ پر بھی صادق آتی ہے۔

اعترض (۲):- آپ نے جیل اختیاری کی قید لگائی ہے یہ تعریف بعض مقامات پر صادق نہیں آتی کیونکہ باری تعالیٰ کی تعریف جس طرح صفات افعالیہ (جو کہ اختیار باری میں ہیں) پر کی جاتی ہے اسی طرح صفات ذاتیہ پر بھی کی جاتی ہے اور صفات ذاتیہ (مثلاً علم، قدرت، سبح، بصر) باری تعالیٰ کے اختیار میں نہیں کیونکہ اگر اختیار باری میں ہو جائیں تو یہ صفات مخلوق ہوں گی اور شی مخلوق حادث ہو تی ہے حالانکہ صفات باری تعالیٰ قدیم ہیں لہذا معلوم ہوا کہ صفات ذاتیہ باری تعالیٰ کے اختیار میں نہیں ہیں جب اختیار میں نہیں تو حمد کی تعریف صادق نہیں آتی حالانکہ ان پر بھی حمد کی جاتی ہے۔

جواب (۱):- مدح عام ہے (جس میں اختیاری کی قید نہیں ہے) اور حمد خاص ہے اور ذکر اخص ارادہ اعم مجاز مرسل ہے تو باری تعالیٰ کی صفات پر حمد کا ذکر ہوتا ہے لیکن ارادہ مدح اعم کا ہوتا ہے جس میں اختیاری کی قید نہیں۔

جواب (۲):- صفات کے اختیاری ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ان کا صدور فاعل مختار سے ہو یا صفات ذاتیہ کا صدور فاعل مختار سے تو ہے لہذا ان پر حمد کرنی صحیح ہوئی کیونکہ یہ صفات بھی اختیار یہ بمعنی صادرۃ عن الفاعل المختار ہیں۔

جواب (۳):- باری تعالیٰ کی صفات ذاتیہ غیر اختیاریہ بھی بمنزل اختیار یہ کے ہیں کیونکہ صفت کے اختیاری ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ صفات ایسی ذات کی ہوں جو ان کے صدور میں محتاج الی الغیر نہ ہو بلکہ خود وجود بالذات ہی ان کے صدور کے لئے کافی ہو اور صفات ذاتیہ للباری

تعالیٰ کے صدور کے لئے ذات باری کافی ہے کسی اور کی طرف احتیاج فی الصدور نہیں اس معنی کے لحاظ سے تو یہ صفات بمنزلہ اختیار یہ کے ہوں۔ بوجہ اشتراک معنوی کے لہذا ان پر حمد کی جاسکتی ہے

اعتراض (۳): تعریف حمد میں علی جہۃ التعظیم کی شرط بھی تو ہے آپ نے تو حمد کی تعریف میں یہ شرط نہیں لگائی؟

جواب: اگر کسی صاحب نے حمد کی تعریف میں یہ شرط صراحتہ لگائی بھی ہے تو وہ تصریح بما علم ضمنا کے درجہ میں ہے ورنہ یہ شرط نفس تعریف کے الفاظ سے سمجھی جاتی ہے کیونکہ تعریف میں لفظ ثناء کا ہے اور ثناء کا معنی ہوتا ہے ذکر خیر اور ذکر خیر بھی تب ہوتا ہے جب کہ علی جہۃ التعظیم ہو کیونکہ اگر علی جہۃ التعظیم نہ ہو بلکہ سحر یہ واستہزاء کے طور پر ہو تو ذکر شر ہے ذکر خیر ہی نہیں لہذا اس قید کی تصریح کی ضرورت نہیں۔

مسئلہ (۲): تعریف مدح: اس کی تعریف حمد والی ہی ہے لیکن صفت کا اختیاری ہونا ضروری نہیں علم و کرم چونکہ اختیاری ہیں لہذا حمدت زیدا علی کرمہ و علمہ کہنا صحیح ہوگا لیکن حمدت زیدا علی حسنہ کہنا صحیح نہیں ہوگا کیونکہ حسن اختیاری نہیں لہذا مدحت زیدا علی حسنہ کہا جائے گا اس لحاظ سے حمد و مدح میں نسبتہ عموم و خصوص مطلق کی ہے۔

☆ و قیل ہما اخوان: بعض حضرات نے حمد و مدح میں ترادف کا قول کہا اور ترادف کی دو صورتیں ہیں (۱) حمد سے جمیل اختیاری کی قید اڑادی جائے (۲) مدح میں جمیل اختیاری کی قید لگا دی جائے۔ اس لحاظ سے پہلی صورت میں حمدت زیدا علی حسنہ کہا جائے گا قاضی صاحب کے قیل کے لفظ سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ قول ضعیف ہے قیل کا قائل علامہ زمخشری ہے تفسیر کشاف میں انہوں نے یہ فرمایا ہے۔

فائدہ: تفسیر کشاف کے حاشیہ میں لکھا ہے کہ هذا قول زمخشری۔ ہما اخوان سے

اخوت معنوی مراد لینا صحیح نہیں کیونکہ علامہ جارا اللہ زنجیری اس قسم کے قول سے اشتقاق مراد لیتے ہیں۔ اشتقاق ابتداء دو قسم ہوتا ہے علمی و عملی۔ عملی کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ مشتق کو مشتق منہ سے مشتق کرنے کا طریقہ بتلایا جائے مثلاً ضَرْب کو ضَرْب سے اس طرح مشتق کیا جاتا ہے اور اشتقاق علمی کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ فقط یہ کہہ دیا جائے کہ فلاں لفظ فلاں سے مشتق ہے طریقہ اشتقاق نہ بتلایا جائے پھر یہ اشتقاق علمی تین قسم پر ہے (۱) اشتقاق صغیر (۲) اشتقاق کبیر (۳) اشتقاق اکبر۔

(۱) اشتقاق صغیر:- اسے کہتے ہیں کہ مشتق و مشتق منہ میں تناسب لفظی بھی یعنی مادہ بھی ایک ہو (یعنی حروف اصلیہ ایک ہوں) اور ترتیب بھی ایک ہو مثلاً ضَرْب کو مشتق کیا ضَرْب سے لفظ بھی ایک قسم کے ہیں۔ اور ترتیب بھی ایک ہے۔

(۲) اشتقاق کبیر:- اسے کہتے ہیں کہ لفظ تو ایک طرح کے ہیں لیکن ترتیب میں تبدیلی ہو جیسے کہا جاتا ہے کہ جذب مشتق ہے جذب سے یہاں اشتراک لفظی تو ہے لیکن ترتیب محفوظ نہیں۔

(۳) اشتقاق اکبر:- اسے کہتے ہیں کہ اشتراک اکثر الفاظ میں ہو نہ ترتیب ایک ہو اور نہ ہی مادہ ایک ہو مثلاً کہا جاتا ہے کہ فلز مشتق ہے فلج سے۔ تو علامہ جارا اللہ زنجیری نے جو و ہما اخوان کہا ہے اس اخوة سے اخوة معنوی مراد نہیں بلکہ اخوة اشتقاقی مراد ہے کہ ان دونوں میں اشتقاق کبیر ہے کہ مدح و حمد دونوں میں ایک مادے کے الفاظ موجود ہیں لیکن ترتیب میں تبدیلی ہے بہر حال ہما اخوان سے قول ترادف کرنا صحیح نہیں۔

مسئلہ (۳): شکر کی تعریف:- هو فعل یبني عن تعظيم المنعم لكونه منعماً سواء

كان باللسان او بالاركان او بالجنان اور اس تعیم مورد کے متعلق شاعر کا شعر پیش کیا

أَفَادَتْكُمْ النِّعْمَاءُ مِثْلَ ثَلَاثَةِ	يَدَيَّ وَلِسَانِي وَالصَّمِيرُ الْمُحْجَبَا
---	--

ترجمہ: فائدہ دیا تمہیں نعمتوں کے پہنچنے نے میری طرف سے تین چیزوں کا کہ میرے ہاتھ بھی حمد میں مصروف ہیں اور میری لسان آپ کی شرماء میں مشغول ہے اور قلب بھی شکر کر رہا ہے۔

تو اس شاعر کے شعر میں انعام کے مقابلے میں تعریف کی گئی ہے لیکن مورد عام رہا ہے خواہ لسان ہو یا ارکان ہوں یا قلب۔

اہم فائدہ:- شکر دو قسم پر ہے (۱) شکر لغوی (۲) شکر اصطلاحی۔

شکر لغوی کی تعریف تو گزر چکی ہے ہو فعل ینبی عن تعظیم المنعم الخ شکر اصطلاحی کی

تعریف یہ ہے صرف العبد جمیع ما انعم اللہ بہ الی ما خلق لاجلہ کہ بندے کا جمیع

منعمات باری کو خرچ کر دینا اسی طرف کہ جس کے لئے باری تعالیٰ نے انکی وضع کی ہو۔ جیسے باری

تعالیٰ نے ہاتھ پاؤں کو پیدا کیا تاکہ عبادت باری میں مصروف رہیں اسی طرح زبان کو پیدا کیا

تاکہ صفت باری میں مصروف رہے اور قلب کو پیدا کیا تاکہ معرفت الہی سے (۶۴؟) اور ذکر الہی

سے خالی نہ ہو۔ تو شکر اصطلاحی میں تمام اجزاء کا یعنی لسان، ارکان و جنان کا اجتماعی طور پر بیک

وقت حمد باری تعالیٰ میں مصروف ہوتا ہے اور شکر لغوی فقط تعریف باللسان سے بھی متحقق ہو سکتا ہے تو

خلاصہ فرق کا یہ نکلا کہ شکر اصطلاحی میں لسان، ارکان، جنان وغیرہ اس کے اجزاء ہیں اور شکر لغوی

کلی ہے اور تین چیزیں لسان ارکان، جنان اس کی جزئیات ہیں اور ضابطہ ہے انتفاء الجزء سے

انتفاء الكل ہوتا ہے لیکن انتفاء الجزء کی سے انتفاء الكل نہیں ہوتا۔ لہذا تحقق شکر اصطلاحی کے لئے

تینوں اجزاء کا جمع ہونا ضروری ہے اور تحقق شکر لغوی کے لئے کسی ایک فرد کا وجود بھی کافی ہے۔

قاضی صاحب نے جو شکر بیان کیا ہے وہ شکر لغوی ہے اور اس پر قرینہ آگے نعتوں کا بیان کرنا ہے

اور شعر میں جس شکر کا ذکر ہے وہ بھی شکر لغوی ہے، جب قاضی صاحب کی مراد مذکور شکر سے شکر

لغوی ہے تو کلام قاضی قولاً و عملاً میں تاویل کرنی پڑیگی کہ یہاں داؤد یعنی اوہ ہے اور یہ داؤد

تقسیم الکی الی الجزئیات کے لئے ہے کما فی قوله الکلمة اسم و فعل و حرف کہ حکم

مقدم اور عطف موخر ہوگا اور یہاں تقسیم الکل الی الاجزاء نہ ہوگی۔ شاعر کا شعر پیش کرنا بھی اثبات شکر لغوی کے لئے ہے کیونکہ جو چیز کسی نعمت کے مقابلہ میں ہو اس نعمت کی جزاء کو شکر لغوی سے ہی تعبیر کیا جاتا ہے لہذا یہاں بھی افادتکم الخ میں یدی ولسانی کا ذکر بطور جزاء مقابلہ نعمت کے ہے لہذا اسکو شکر کہا جائے گا۔

☆ فہو اعم منہما من وجہ و اخص من وجہ : اس عبارت میں شکر کی حمد و مدح کے ساتھ نسبت کا بیان ہے۔ حمد اور مدح میں نسبت کو بیان نہیں کیا کیونکہ ان میں نسبت واضح تھی کہ پہلی تعریف کے لحاظ سے عموم و خصوص مطلق، مترادف کے لحاظ سے مساواة ہے۔ البتہ شکر کی دونوں حمد و مدح کے ساتھ نسبت بیان کی۔

شکر کی حمد و مدح کے ساتھ نسبت :- حمد و مدح متعلق کے لحاظ سے شکر سے عام ہیں لیکن مورد کے لحاظ سے خاص ہیں تو ان کے درمیان نسبتہ عموم و خصوص من وجہ کی ہوئی۔ وضاحت کیلئے مادہ اجتماعی اور مادہ افتراقی کو ذکر کیا جاتا ہے۔ ﴿۱﴾ مادہ اجتماعی : ثناء صرف باللسان ہو اور مقابلہ میں نعمت بھی ہو تو حمد و مدح بھی ہے اور شکر بھی ہے۔

﴿۲﴾ مادہ افتراقی (۱) : ثناء فقط باللسان ہو لیکن نعمت کے مقابلہ میں نہ ہو تو حمد و مدح تو ہے شکر نہیں ﴿۳﴾ مادہ افتراقی (۲) : نعمت کے مقابلہ میں ثناء ہو لیکن بالارکان (اعضاء کے ساتھ) ہو۔ تو شکر ہے مدح و حمد نہیں۔ کیونکہ حمد و مدح زبان سے ہوتی ہے۔ یاد رہے کہ مدح میں اختیاری و غیر اختیاری کی تقیم ہو تب بھی نسبتہ عموم و خصوص من وجہ ہی کی رہے گی۔

☆ ولما کان الحمد : یہاں سے نسبت بین الحمد والمدح والشکر کے بیان پر ایک سوال کا جواب ہے۔

سوال :- آپ نے شکر و حمد میں نسبتہ عموم و خصوص من وجہ کی بیان کی ہے حالانکہ حدیث شریف

میں اس نسبت کی مخالفت معلوم ہوتی ہے حدیث شریف میں ہے الحمد راس الشکر ما شکر الله من لم يحمدہ (حمد شکر کا جزو اہم ہے جس نے حمد نہیں کی اس نے شکر ادا ہی نہیں کیا) وجہ مخالفت یہ ہے کہ جہاں نسبت عموم و خصوص من وجہ کی ہوتی ہے وہاں دو چیزیں ہوتی ہیں (۱) دونوں کلیوں کا آپس میں حمل ہوتا ہے (۲) دونوں کلیوں میں سے کسی ایک کے انقضاء سے دوسرے کا انقضاء نہیں ہوتا کما فی الابيض والحيوان حمل احدهما علی الآخر ولا ینتفی احدهما بالانقضاء الاخر اور نبی کریم ﷺ کے قول کی جز اول سے معلوم ہوا کہ حمد جزو اہم ہے اور شکر کل ہے اور قانون یہ ہے کہ کل اور اجزاء کا آپس میں حمل نہیں ہوتا اور دوسرے جزو ما شکر الله من لم يحمدہ سے معلوم ہوتا ہے کہ انقضاء حمد سے انقضاء شکر ہے تو نسبت عموم و خصوص من وجہ کی دونوں باتیں نہیں پائی جاتیں بلکہ حدیث شریف سے معلوم ہوتا ہے کہ یا تو حمد و شکر میں نسبت مساواة کی ہے یا عموم و خصوص مطلق کی ہے کہ حمد اعم مطلق ہے اور شکر اخص مطلق اور انقضاء اعم سے انقضاء اخص ہو جاتا ہے۔

جواب :- حمد و شکر میں نسبت عموم و خصوص من وجہ ہی کی ہے باقی نبی کریم ﷺ کا حمد کو جزو شکر بنانا انقضاء حمد سے انقضاء شکر کے متعلق فرمانا یہ محض ادعاء ہے ھیچہ نہیں۔ تفصیل اس جواب کی یہ ہے کہ شکر کے جو تین اجزاء ہیں ثناء بالقلب، ثناء باللسان، ثناء بالارکان ان تین چیزوں میں سے حق شکر لسان کے ساتھ ہی ادا ہوتا ہے کیونکہ یہ لسان ادل علی مکانھا (ای تحقیق و وجود نعمہ) ہے باقی دو اجزاء میں دوسرا احتمال بھی ہو سکتا ہے چنانچہ قلبی تعظیم کا اظہار ہو ہی نہیں سکتا جب تک کہ لسان ترجمان قلب نہ بنے اسی طرح عمل بالارکان سے بھی تعظیم یقینی نمایاں نہیں ہو سکتی جب تک کہ اظہار تعظیم باللسان نہ ہو بہر حال تعظیم قطعی کا اظہار فقط لسان کے ساتھ ہی ہو سکتا ہے اور حمد ثناء باللسان کا نام ہی ہے تو اہمیت جزء کے پیش نظر حضور ﷺ نے حمد کو اس لشکر کہا اور انقضاء حمد سے انقضاء شکر کا قول کیا تو یہ قول ادعائی ہے نہ کہ حقیقی حقیقت میں حمد و شکر میں نسبت عموم و خصوص من وجہ کی ہی ہے۔

☆ والذم نقیض الحمد والكفران نقیض الشكر: یہاں سے اضداد کا ذکر ہے۔ قاضی صاحب فرماتے ہیں کہ حمد کی نقیض ذم اور مدح کی نقیض جہو ہے۔ اور شکر کی نقیض کفران ہے۔

نکتہ:- حمد و مدح چونکہ ایک قول کے مطابق مترادف و مساوی تھے لہذا ان دونوں کی ایک نقیض بیان کی۔ نیز اگرچہ قیل سے ترادف کے قول کا ضعف عند القاضی سمجھا جاتا تھا لیکن چونکہ ہمیشہ قیل ترمیض کے لئے نہیں ہوتا اور قاضی صاحب علامہ جارا اللہ زحشری کے قائل ہیں اور قول ترادف ان کا ہی تھا تو قاضی صاحب کے نزدیک ترادف ہی رائج ہونا چاہئے۔ علاوہ ازیں ذکر اضداد سے بھی یہی سمجھا جاتا ہے کہ مدح و حمد میں ترادف ہے کیونکہ ذم اصل میں مدح کی نقیض ہے حمد کی نقیض لختہ میں جہو آتی ہے۔ تو قاضی صاحب کا ایک کی نقیض کو دوسرے کی نقیض میں ذکر کرنا قرینہ بنتا ہے کہ قاضی صاحب کے نزدیک قول ترادف زیادہ رائج ہے۔

نکتہ:- شکر کی نقیض کفران ہے یہ نقیض کیوں ہے؟ وجہ یہ ہے کہ حمد کا معنی ذکر خیر اور ذم کا معنی شر ہوتا ہے۔ اسی طرح شکر کا معنی ہوتا ہے اظہار النعمۃ باتیان الفعل الاول علی تعظیم المنعم اور کفران کا معنی ہوتا ہے اقتصار النعمۃ باتیان ما یفاد تعظیم المنعم اس لئے نقیض کا ہونا ظاہر ہوا

وَرَفَعُهُ بِالْإِبْتِدَاءِ وَخَبَرَهُ لِلَّهِ وَأَصْلُهُ النَّصَبُ وَقَدْ قُرِئَ بِهِ ، وَإِنَّمَا عُدِلَ

اور الحمد مبتدا ہونے کی وجہ سے مرفوع ہے اور اکی خبر للہ ہے اور اکی اصل حالت نصب ہے چنانچہ نصب پڑھا گیا ہے

عَنْهُ إِلَى الرَّفْعِ لِيَدُلَّ عَلَى عُمُومِ الْحَمْدِ وَثَبَاتِهِ لَهُ دُونَ تَجَدُّدِهِ وَخُدُوثِهِ

اور نصب سے رفع کی طرف عدول اس لئے کیا گیا ہے تاکہ عموم حمد اور اثبات حمد پر دلالت کرے حدوث و تجدد پر

وَهُوَ مِنَ الْمَصَادِرِ الَّتِي تُنْصَبُ بِأَفْعَالٍ مُضْمَرَةٍ لَا تَكَادُ تُسْتَعْمَلُ مَعَهَا ،

دلالت نہ کرے اور یہ حمدا لیے مصادر کے قیل میں سے ہے جو افعال محذوفہ کی وجہ سے منصوب ہوتے ہیں۔

افعال کے ساتھ مذکور ہو کر مستعمل نہیں ہوتے۔

اغراض مصنف :- اس عبارت میں الحمد للہ کی ترکیب کا بیان ہے اور اس کے تین جزو ہیں (۱) رفعہ بالا بتداء سے واصلہ النصب تک موجودہ ترکیب کا بیان ہے (۲) واصلہ النصب سے وھو من المصدر الی نصب تک اصلی ترکیب کا بیان ہے (۳) وھو من المصدر الی نصب سے والتعریف فیہ للجنس تک اس ترکیب کے متعلق ایک قانون و ضابطہ بیان کیا ہے۔

تشریح :- یہاں سے الحمد للہ کی ترکیب کا بیان ہے اور اس کے تین جزو ہیں (۱) موجودہ ترکیب کوئی ہے (۲) اصلی ترکیب کوئی ہے (۳) اس ترکیب کے متعلق قانون و ضابطہ کیا ہے؟

☆ رفعہ بالا بتداء : سے موجودہ ترکیب کا ذکر ہے کہ الحمد مرفوع مبتداء اور لہ خبر ہے۔

☆ واصلہ النصب : سے ترکیب اصلی کا بیان ہے کہ الحمد مصدر مفعول مطلق ہے بفعل الناصب۔ اصل عبارت تھی نحمد الحمد لله اور فعل جمع متکلم کا اس لئے نکالا تاکہ ایاک نعبد و ایاک نستعین کے ساتھ موافقت ہو جائے پھر فعل کو حذف کر دیا اور مصدر کو اس کے قائم مقام کر کے مرفوع بالا بتداء کر دیا بعنوان دیگر جملہ فعلیہ سے عدول کر کے جملہ اسمیہ بنا دیا کما فی سلام علیک اصلہ سلمت سلاما علیک چنانچہ اصل میں الحمد کے منصوب ہو نے کی وجہ سے بعض قراء حضرات اسکو منصوب بھی پڑھتے ہیں لیکن یہ قراءت شاذ ہے۔

سوال :- خلیجان پیدا ہو سکتا ہے کہ آخر اس مصدر والی ترکیب سے عدول کرنے کی کیا وجہ ہے؟

جواب :- چونکہ الحمد للہ سے ہمارا مقصد دوام و استمرار حمد باری کا ثابت کرنا تھا اور یہ ضابطہ ہے کہ جب جملہ فعلیہ سے جملہ اسمیہ کی طرف عدول کیا جائے تو استمرار و دوام کا فائدہ حاصل ہوتا ہے تو چونکہ یہاں بھی دوام و استمرار مقصود تھا اس لئے عدول کیا گیا اور نفس عدول نے تو فائدہ دوام و استمرار کا دیا اور بعدہ عموم الف لام سے حاصل ہوگا اور اگر اس کو مفعول مطلق باقی رکھا جاتا تو کمرہ

ہوتا تو عموم کا فائدہ نہ دیتا نیز اس میں نسبت الی الفاعل او المفعول کی وجہ سے تخصیص ہو جاتی اس لئے ہم نے الف لام کو استغراقی قرار دیکر تعمیم کا فائدہ حاصل کیا۔

سوال :- اس تقریر پر ایک سوال ہوا کہ آپ نے جو عدول کی حکمت حصول دوام و استمرار ذکر کی ہے یہ غیر مسلم ہے کیونکہ علامہ عبدالقادر جرجانی نے لکھا ہے کہ جملہ اسمیہ نفس ثبوت محمول للموضوع کا فائدہ دیتا ہے دوام و استمرار کا فائدہ نہیں دیتا چنانچہ زید منطلق میں نفس ثبوت انطوائی زید ہے نہ کہ دوام و استمرار انطوائی زید، بلکہ بعض دفعہ کسی قرینہ یا معین مقام کی وجہ سے جملہ اسمیہ سے دوام و استمرار حاصل ہوتا ہے لیکن ضابطہ تو بہر حال نہ ہوا؟

جواب :- علامہ جرجانی نے فائدہ مذکورہ بالا کے ساتھ ساتھ یہ بھی لکھا ہے کہ اگرچہ ابتداء جملہ اسمیہ دوام و استمرار کا فائدہ نہیں دیتا لیکن جب اس کو جملہ فعلیہ سے عدول کر کے جملہ اسمیہ بنایا جائے تو پھر ضمناً دوام و استمرار کا فائدہ دیتا ہے اور یہاں عدول ہے لہذا دوام و استمرار تو یقیناً ثابت ہوگا۔

سوال (۲) :- یہ بھی مسلم مسئلہ ہے کہ جب کسی جملہ اسمیہ کی جزو جملہ فعلیہ ہو تو اسکی دلالت تجدود و حدوث پر ہوتی ہے دوام و استمرار پر دلالت نہیں ہوتی مثلاً زید قدام اور یہاں الحمد للہ میں مذہب حق بصرین کے تحت جار مجرور کا متعلق عامل اصلی فعل ثبت یا استحق نکالیں گے تو خبر جملہ فعلیہ ہوگی جس سے مسئلہ مسلمہ کے تحت تجدود و حدوث سمجھا جائے گا دوام و استمرار تو حاصل نہ ہوگا۔

جواب (۱) :- متعلق جار مجرور کے متعلق ہم مذہب کوفیین کا مانیں گے اور متعلق شبہ فعل ثابت یا مستحق نکالیں گے جس سے خبر جملہ فعلیہ ہی نہیں ہوگی۔

جواب (۲) :- مسئلہ واقعی مسلم ہے لیکن وہ جملہ اسمیہ کہ جسکی خبر جملہ فعلیہ ہو تجدود و حدوث پر دال تب ہوتا ہے جب کہ خبر جملہ فعلیہ عبارت میں صراحت ہو یہاں الحمد للہ میں تو خبر محذوف ہے

لہذا دو ام کا فائدہ حاصل ہوگا اور زید قدام میں خبر جملہ فعلیہ عبارت میں مذکور ہے اسی لئے وہاں تجد دو حدوث ہے۔

فائدہ:- جتنی بھی مصادر ہوتی ہیں وہ دال علی الحدث ہوتی ہیں اور وہ حدث منسوب الی محل ہوتی ہے یعنی اسکی نسبت فاعل یا مفعول کی طرف ہوتی ہے۔ اور یہ قانون ہے کہ نسبت اور تعلقات کو بیان کرنے کیلئے اصل فعل ہی ہوتا ہے حرف تو بالکل نسبت کو بیان کرتا ہی نہیں اور اسماء بھی اگر نسبت کو بیان کرتے ہیں تو مشابہتہ فعل کی بناء پر بیان کرتے ہیں اسی وجہ سے تو ان کو شبہ فعل کہا جاتا ہے جب بیان نسبت کے لئے اصل فعل ہوا تو یہاں بھی الحمد مصدر دال علی الحدث ہے اور وہ حدث منسوب الی محل ہے اور وہ محل لفظ اللہ ہے لہذا اس نسبت کے بیان کرنے کے لئے ہم فعل محمد محذوف نکالیں گے جسکی بناء پر الحمد مفعول مطلق منصوب ہوگا۔

☆ وهو من المصادر التي تنصب: یہاں موجودہ واصلی ترکیب کے بیان کرنے کے بعد اصلی ترکیب کے متعلق ایک قانون وضابطہ بیان کر رہے ہیں۔

ضابطہ:- یہ ضابطہ علامہ رضی کی تشریح کے مطابق ہے کہ اس قسم میں دو صورتیں ہوتی ہیں۔

(۱) یا تو ان کے بعد فاعل و مفعول میں سے کوئی بھی مذکور نہیں ہوگا نہ بلا واسطہ اور نہ بواسطہ حرف جار یا نہ بواسطہ اضافت۔ اس وقت ایسے مصادر کے عامل ناصب کا حذف کرنا واجب ہے لیکن اسکی دو صورتیں ہیں یا قیاساً یا سماعاً مثلاً حمداً شکراً۔

(۲) اور یا مصادر کے بعد فاعل یا مفعول کا ذکر ہوتا ہے یا بلا واسطہ یا بواسطہ حرف جار یا بواسطہ اضافت مثلاً شکر الہ، صبغة اللہ، سبحانک تو اس وقت ان کے عامل ناصب کا حذف کرنا اتنا واجب ہوتا ہے کہ بالکل اس فعل کا ذکر کرنا جائز ہی نہیں ہوتا اور اسکی وجہ یہ ہے کہ جب عامل ہوتا ہے تو اس میں دو باتیں پائی جاتی ہیں ایک دلالت علی الحدث دوسری نسبت الی الفاعل او المفعول اور جب مصدر یہ دونوں کام سرانجام دے رہا ہے کہ دلالت علی الحدث بھی ہے اور

نسبت الی الفاعل بھی ہے تو فعل کے ذکر کا کوئی فائدہ نہیں ہے اور اس وقت یہ مصادر اپنے عامل ناصب کے قائم مقام ہوتے ہیں لفظاً بھی اور معنی بھی البتہ اس وقت یہ شرط ہے کہ یہ حذف کرنا تب ضروری ہوگا جب کہ مصدر محض تاکید کے لئے ہونوع کے بیان کے لئے نہ ہو کیونکہ اگر مصدر نوع کے بیان کے لئے ہو تو اس وقت فعل کو ذکر کیا جاتا ہے مثلاً مکروا مکروہم، سعی لہا سعیہا، اذا زلزلت الارض زلزالہا عامل کا حذف وجوبی تب ہوتا جب کہ مصدر محض تاکید کے لئے ہوتا۔

وَالْتَعْرِيفُ فِيهِ لِلْجِنْسِ وَمَعْنَاهُ: الْإِشَارَةُ إِلَى مَا يَعْرِفُ كُلُّ أَحَدٍ أَنَّ الْحَمْدَ
اور لام تعریف اس میں جنسی ہے اور الف لام سے مقصود اس حقیقت حمد کی طرف اشارہ کرنا ہے جس کو ہر شخص جانتا ہے
مَا هُوَ؟ أَوْ لِلاِسْتِغْفَرِاقِ، إِذِ الْحَمْدُ فِي الْحَقِيقَةِ كُلِّهِ لَهٗ، إِذْ مَا مِنْ خَيْرٍ
کہ حمد کی حقیقت یہ ہے اور بعض نے کہا کہ الف لام استغراقی ہے کیونکہ حقیقت تمام افراد پر حمد اللہ تعالیٰ ہی کیلئے ہیں اسلئے کہ تمام
إِلَّا وَهُوَ مُؤَلِّيهِ بِوَسْطٍ أَوْ بِغَيْرِ وَسْطٍ كَمَا قَالَ تَعَالَى "وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ
بھلائیوں کو عطا کرنے والا بالواسطہ یا بلا واسطہ وہی ہے جیسا کہ خود ارشاد باری تعالیٰ ہے "تمہارے پاس جتنی بھی نعمتیں ہیں
فَمِنْ اللَّهِ" وَفِيهِ إِشْعَارٌ بِأَنَّهُ تَعَالَى حَتَّى قَادِرٌ مُرِيدٌ عَالِمٌ إِذِ الْحَمْدُ
سب اللہ تعالیٰ ہی کی جانب سے ہیں گو اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اللہ تعالیٰ زندہ، قادر، بالارادہ کام کرنے والا ہے
لَا يَسْتَحَقُّهُ إِلَّا مَنْ كَانَ هَذَا شَأْنُهُ وَقُرِئَ أَلْحَمْدُ لِلَّهِ بِاتِّبَاعِ الدَّالِ اللَّامِ
عالم ہیں کیونکہ حمد کا استحقاق اسی ذات کو ہے جس میں یہ سب صفات موجود ہوں۔ اور الحمد للہ بکسر الدال بھی پڑھا
وَبِالْعَكْسِ تَنْزِيلًا لَهُمَا مِنْ حَيْثُ أَنَّهٖمَا يُسْتَعْمَلَانِ مَعًا مَنْزِلَةً كَلِمَةً وَاحِدَةً
گیا ہے دال کو لام جارہ کے تابع کرتے ہوئے اور اس کے برعکس (لام کو دال کے تابع کرتے ہوئے الحمد للہ بضم اللام
بھی پڑھا گیا ہے) ان دونوں کو کلمہ واحدہ کے مرتبہ میں اتار لینے کی وجہ سے کیونکہ یہ دونوں اکٹھے استعمال ہوتے ہیں

اغراض مصنف :- اس عبارت میں قاضی صاحب الف لام کی تحقیق کر رہے ہیں التعریف سے لیکرو فیہ اشعار بانہ تعالیٰ تک الف لام کی تحقیق ہے۔ وفیہ اشعار بانہ تعالیٰ سے قرئی الحمد لله تک نواں مسئلہ ہے ایک فائدہ بیان کیا۔ قری الحمد لله سے رب العالمین آخر تک دسواں مسئلہ ہے ایک قراءت شاذہ کا بیان ہے۔

تشریح :- یہ تفصیل آپ نے شرح ماء عامل میں پڑھی ہوگی کہ الف لام ابتداء دو قسم ہوتا ہے (۱) اسی (۲) حرنی۔ پھر حرنی دو قسم ہوتا ہے (۱) زائدہ (۲) غیر زائدہ۔ پھر ہر ایک کے چار چار قسم ہوتے ہیں۔ زائدہ کی چار قسمیں ہیں (۱) لازمی عوضی (۲) لازمی غیر عوضی (۳) غیر لازمی عوضی (۴) غیر لازمی غیر عوضی۔ غیر زائدہ کی بھی چار قسمیں ہیں (۱) جنسی (۲) استغراقی (۳) عہد خارجی (۴) عہد ذہنی۔ کل نو قسم ہوئے، ان میں سے ہر کی تعریف آپ نحو کی ابتدائی کتابوں میں پڑھ چکے ہیں۔

اب سوال یہ ہے کہ الحمد لله میں الف لام کونسا ہے؟ اس کی تفصیل یہ ہے کہ الحمد لله میں الف لام اسی بھی نہیں کیونکہ صیغہ اسم فاعل واسم مفعول پر داخل نہیں۔ حرنی زائدہ کے چاروں قسم نہیں بن سکتے کیونکہ زائدہ کا معنی یہ ہوتا ہے کہ اس الف لام کے ذکر نہ کرنے سے کوئی خرابی لازم نہ آئے۔ اور یہاں ذکر نہ کرنے سے خرابی لازم آتی ہے کہ اس وقت الحمد بغیر الف لام کے حمد ہو کر نکرہ بن جائے گا اور ترکیب میں مبتداء نہیں بن سکے گا حالانکہ یہاں مبتداء ہے۔ پھر غیر زائدہ میں سے عہد خارجی و عہد ذہنی نہیں بن سکتا کیونکہ اگر عہد ذہنی یا خارجی بنائیں تو کمال حمد بالذات الباری کا ثبوت نہیں ہو سکتا کیونکہ عہد خارجی کا مطلب ہوگا حمد کے بعض افراد معین کا اثبات للہ باری تعالیٰ ہو اور یہ کمال حمد نہیں اسی طرح عہد ذہنی کا معنی ہوگا کہ بعض افراد غیر معین حمد باری تعالیٰ کے لئے ثابت ہوں اس میں بھی کمال نہیں کمال حمد کا تحقق تب ہوگا جب کہ جمیع محامد باری تعالیٰ کے لئے ہوں لہذا الف لام یا جنس کا ہوگا کہ جنس و ماہیت حمد (جسکو تمام انسان کے افراد

پہچانتے ہیں) باری تعالیٰ کے لئے ثابت ہے اور یا الف لام استغراق کا ہوگا کہ جمیع افرادِ حمد باری تعالیٰ کے لئے ثابت ہیں۔

سوال:- الف لام کے استغراقی بنانے پر ایک خدشہ ہوا کہ الف لام کو استغراقی بنا کر آپ نے کہا کہ جمیع افرادِ حمد باری تعالیٰ کے لئے ہی ہیں حالانکہ حمد تو زید، عمرو، بکر کی بھی ہوتی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ جمیع حمد کے افراد اللہ تعالیٰ کے لئے نہیں ہیں؟

جواب:- زید و عمرو، وغیرہ کی حمد حقیقت میں باری تعالیٰ کی ہی حمد ہے کیونکہ زید کی حمد کسی صفت پر ہوگی یا کسی نعمت پر اور دنیاوی نعمتیں جتنی بھی ہیں وہ بندے کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہی تو ملی ہیں ارشاد باری تعالیٰ ہے وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنْ اللَّهِ خَوَاهُ بِلَا واسطہ ہوں مثلاً حسن وغیرہ یا بواسطہ ہوں مثلاً کسی آدمی نے کسی غریب کو زمین دے دی تو یہ زمین کا دینا بواسطہ انسان کے اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے کیونکہ اعطاء کا داعیہ تو اس معطی کے قلب میں باری تعالیٰ کی طرف سے پیدا ہو رہا ہے۔

النظر الدقیق فی ہذا المقام:- مناسب یہ ہے کہ یہاں تین شبہات کے جوابات بھی ذکر کر دیئے جائیں۔

شبہ (۱):- قاضی صاحب نے الف لام جنسی کو مقدمہ قوی درجہ میں ذکر کیا اور استغراقی کو مؤخرہ حالتِ ضعف میں قیل سے بیان کیا اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب:- چونکہ نصف تفسیر میں قاضی صاحب علامہ زخشری کا پیروکار ہے چونکہ علامہ زخشری نے الف لام جنسی کو مقدمہ قوی درجہ دیا اور استغراقی کو مؤخرہ اس لئے یہی انداز قاضی صاحب نے بھی اختیار کیا۔

شبہ (۲):- الف لام جنسی بنانے کی دلیل ذکر نہیں کی اور الف لام استغراقی کی دلیل ذکر کی ہے

اس کی کیا حکمت ہے؟

جواب :- الف لام کے بارے میں علماء معانی کی تحقیق یہ ہے کہ الف لام میں اصل عہد خارجی ہے البتہ اگر کسی مقام میں عہد خارجی کے لئے کوئی قرینہ نہ ہو یا وہ عہد خارجی نہ بن سکے تو اس وقت الف لام کو جنسی بنانا اصل ہوتا ہے اور جنسی بنانے کے لئے کسی قسم کے قرینہ کی ضرورت و احتیاج نہیں ہوتی کیونکہ الف لام جنسی حقیقت و ماہیت مدخول کی طرف اشارہ کرتا ہے البتہ الف لام کو استغراقی بنانے کے لئے قرینہ و معوٰنہ مقام کی احتیاجی و ضرورت ہوتی ہے۔ یہاں چونکہ الف لام خارجی تو نہیں بن سکتا لہذا الف لام کو جنسی بنانا اصل ہوا کہ جس کے لئے کسی قسم کے قرینہ یا معوٰنہ مقام کی ضرورت نہیں تھی تو قاضی صاحب نے دلیل پیش نہیں کی اور استغراقی بنانے کے لئے چونکہ قرینہ یا معوٰنہ مقام کی احتیاج و ضرورت ہوتی ہے اس لئے استغراقی کی دلیل کو ذکر کر دیا ہے اور جنسی بنانے کے لئے دلیل پیش نہیں کی۔

شبہ (۳) :- قاضی باوجود شافعی المذہب ہونے کے تفسیر کی خوشہ چینی میں زخشری کا مقلد ہے علامہ زخشری نے الف لام جنسی کو قوی قرار دے کر الف لام استغراقی کے بنانے کو ضعیف کہا ہے اور وجہ ضعف کو بیان کیا ہے قاضی صاحب نے اس وجہ ضعف کو کیوں نہیں بیان کیا؟ بعنوان دیگر علامہ زخشری نے الف لام جنسی کا اثبات کیا اور استغراقی کی نفی کی ہے اور قاضی صاحب نے دونوں کو بیان کیا اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب :- علامہ زخشری صاحب کے الف لام کو استغراقی نہ بنانے کی بعض لوگوں نے وجہ یہ بیان کی ہے کہ چونکہ علامہ زخشری معتزلی تھا اور مذہب اعتزال کے موافق تمام افراد صفات باری تعالیٰ کے لئے نہیں ہوتے بلکہ افعال عباد کے خالق خود عباد ہی ہوتے ہیں لہذا جو صفات مخلوق کے بارے میں ہوں گے وہ افراد صفات باری تعالیٰ کے بارے میں نہیں ہونگے لہذا استغراقی بنانا صحیح نہ تھا بلکہ جنسی بنایا کہ جنس صفات باری تعالیٰ کے لئے مخصوص ہیں۔

لیکن مطول میں علامہ تفتازانی نے اس وجہ پر بہت غم و غصہ کا اظہار کیا ہے اور ان حضرات کی پھٹی اڑائی ہے اور فرمایا ہے کہ اگرچہ علامہ زخشری معتزلی تھا لیکن اثبات جنسی اور نفی استغراقی کی یہ وجہ نہیں اور نہ ہی نفی استغراقی و اثبات جنسی سے مذہب اعتزال کی کسی قسم کی رعایت ظاہر ہوتی ہے کیونکہ جنسی و استغراقی میں کوئی فرق ہی نہیں بلکہ جنسی بنانے میں بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ تمام افراد صفات مختص بذات الباری تعالیٰ ہیں کیونکہ اگر محض افراد حمد کے مخلوق و عباد کے لئے ثابت ہوں تو جنس حمد کا اثبات تو ان عباد کے لئے ہو گیا (کیونکہ الجنس یتحقق بتحقق فرد) تو جنس حمد مختص بذات الباری تعالیٰ تو نہ ہوئی۔

خلاصہ یہ نکلا کہ چونکہ جنسی و استغراقی کا معنی ایک ہوتا ہے اور اثبات جنسی اور انفاء استغراقی سے مذہب اعتزال کو کسی قسم کا فائدہ نہیں پہنچتا لہذا یہ وجہ بیان کرنا صحیح نہیں ہے بلکہ علامہ تفتازانی نے ایک اور وجہ یہ بیان کی ہے جسکی بعد میں خود تردید بھی فرماتے ہیں کہ اصل میں الحمد للہ چونکہ محمد مفعول مطلق تھا اور اس وقت حمد سے ماہیت حمد (بمعنی جنس حمد) مراد تھی تو بعد میں عدول الی الجملۃ الاسمیہ کیا تو اصل کی رعایت کرتے ہوئے الف لام کو جنسی رکھا تا کہ اس جملہ اسمیہ میں بھی حمد سے ماہیت حمد مراد ہو جس طرح کہ اصل جملہ فعلیہ میں ماہیت حمد اور جنس حمد مراد تھی اور تا کہ خلیفہ اصل سے بڑھ نہ جائے۔ کیونکہ فعلیہ میں ماہیت حمد مراد تھی تو جملہ اسمیہ میں اگر استغراق حمد ہوتا تو معدول الیہ جملہ اسمیہ اصل جملہ فعلیہ سے بڑھ جاتا اور یہ صحیح نہ تھا لیکن اس وجہ و حکمت کی علامہ تفتازانی نے خود تردید کی ہے تو اب بالکل صحیح تو جویہ یہ ہوگی کہ الف لام جنسی بنانے میں دعویٰ مع الدلیل تھا اور استغراقی بنانے میں محض دعویٰ ہی دعویٰ تھا دلیل نہیں تھی اس لیے علامہ زخشری نے جنسی کو پسند فرمایا اور استغراقی کی نفی کی چنانچہ الف لام جنسی کی صورت میں دعویٰ یہ تھا کہ تمام افراد حمد مختص بذات الباری تعالیٰ ہیں

اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر بعض افراد حمد دوسروں کے لئے بھی ثابت ہو جائیں تو جنس حمد کا

اثبات تو دوسروں کے لئے ہو گیا جس سے جس حمد مختص بذات الباری تعالیٰ نہ ہوگی اگر استغراقی بناتے تو عبارت میں محض دعویٰ ہی دعویٰ تھا عبارت میں دلیل مذکور نہیں تھی اگرچہ معویہ مقام اور دلالت حال کے طور پر دلیل ہے۔ اب قاضی صاحب کے دونوں قسموں کو بیان کرنے کی وجہ بھی واضح ہو گئی کہ چونکہ مقصود تھا تمام افراد کا اختصاص بذات الباری کرنا اور یہ مقصود دونوں قسموں سے حاصل ہوتا تھا تو قاضی صاحب نے دونوں کو بیان کیا اگرچہ الف لام جنسی بنانے میں مقصود کے حصول کے علاوہ کمال فصاحت و بلاغت کی رعایت تھی تو اسکو قوی قرار دیا بخشری نے کمال فصاحت و بلاغت کو ملح نظر بنایا اور وہ استغراقی میں نہیں تھا اس لئے جنسی کو لے لیا اور استغراقی کی نفی کر دی۔

☆ وفيه اشعار بانه تعالى: یہاں سے نواں مسئلہ ہے ایک فائدہ بیان کر رہے ہیں الحمد للہ سے اثبات جمیع محامد لذات الباری تعالیٰ کے ساتھ چار اور صفات کا بھی اثبات ہو جاتا ہے وہ اس طرح کہ حمد کی تعریف ثناء علی الجمیل الاختیار ی الخ ہے تو جمیل اختیاری کی قید کا تقاضا ہے کہ صدور جمیل عن الفاعل المختار ہوگا تو دو باتیں صدور بھی اختیاری اور فاعل بھی مختار اور صدور الفعل الاختیاری عن الفاعل المختار مستلزم ہے کہ اس ذات میں چار صفات موجود ہوں کہ وہ ذات قادر بھی ہو، زندہ بھی ہو، مرید بھی ہو اور عالم بھی ہو کیونکہ ہر چیز کے وجود کے لئے مسبوق بالعلم ہونا ضروری ہوتا ہے تو خلاصہ یہ نکلا کہ الحمد للہ سے صورتاً تو اگرچہ فقط اثبات جمیع محامد لذات الباری تعالیٰ ہے لیکن انتضاء صفات اربعہ کا اثبات بھی ہو جاتا ہے۔

☆ وقرنی الحمد لله: یہاں سے دسواں مسئلہ شروع ہے ایک قراءت شاذہ کا بیان ہے کہ حضرت حسن بصری رحمہ اللہ نے الحمد للہ بکسر الدال پڑھا ہے اور ابراہیم ابن ابراہیم رحمہ اللہ نے الحمد للہ بضم الدال واللام پڑھا کہ ایک لفظ کی حرکت دوسرے کے تابع کر دی جائے، امام حسن بصری رحمہ اللہ کی قراءت کے مطابق للہ والی لام کو کسرہ دیکر الحمد کی دال پر کسرہ پڑھا گیا اور اس قسم کے نظائر ملتے ہیں مثلاً دعیٰ اصل میں دُعُوْ تھاقانون مسید دُعِیٰ ہوا پھر یاء کے ماقبل کو موافقت یاء

کی وجہ سے کسرہ دیا تو دُعیٰ ہوا ع کسرہ کے تابع کر کے دال کو بھی مکسور پڑھا تو دُعیٰ ہوا۔

اعتراض:- یہ قراءت صحیح نہیں ہے کیونکہ ایک حرف کی حرکت کو دوسرے حرف کی حرکت کے تابع کرنا کلام عرب میں کلمہ واحدہ میں تو مستعمل ہے لیکن دو کلموں میں سے ایک کلمہ کے حرف کی حرکت کو دوسرے کلمہ کے حرف کی حرکت کے تابع کیا جائے اسکی نظیر نہیں ملتی اور الحمد للہ میں کلمتین ہیں ان میں ایک کلمہ کی حرکت کسرہ ہے دوسری کسرہ کے تابع کیوں ہے؟

جواب:- آپ نے نفسِ تابعیت کو تسلیم کر لیا ہے باقی اشکال تو اس جگہ بھی الحمد للہ بمنزلہ کلمہ واحدہ کے ہے کیونکہ یہ دونوں کلمے ہمیشہ اکٹھے ہی ذکر کئے جاتے ہیں جدا جدا ہو کر ذکر نہیں کئے جاتے۔ ان کے شدت اتصال کی وجہ سے حکماً ایک کلمہ شمار کیا گیا۔

رَبِّ الْعَالَمِينَ

الرَّبُّ فِي الْأَصْلِ مَصْدَرٌ بِمَعْنَى التَّرْبِيَةِ وَهِيَ تَبْلِيغُ الشَّيْءِ إِلَى كَمَالِهِ شَيْئاً

رب در حقیقت مصدر ہے تربیت کے معنی میں۔ اور تربیت کہتے ہیں شے کو اس کے کمال تک آہستہ آہستہ پہنچانا۔

فَشَيْئاً، ثُمَّ وَصِفَ بِهِ لِلْمُبَالَغَةِ كَالصَّوْمِ وَالْعَدْلِ وَقِيلَ هُوَ نَعْتُ مَنْ رَبَّهُ يَرْبُوهُ

پھر اس کو مبالغۃ اللہ تعالیٰ کی مفت بنا دیا گیا ہے جس طرح صوم اور عدل میں مبالغۃ حمل ہوتا ہے اور بعض نے کہا کہ رب میضہ مفت ہے رَبُّهُ يَرْبُوهُ فَهُوَ رَبٌّ سے ماخوذ ہے

فَهُوَ رَبٌّ، كَقَوْلِكَ نَمُ يَنْمُ فَهُوَ نَمٌ، ثُمَّ سُمِّيَ بِهِ الْمَالِكُ لِأَنَّهُ يَحْفَظُ مَا

جیسے آپ کا قول نَمُ يَنْمُ فَهُوَ نَمٌ؟ پھر رب مالک کا نام رکھ دیا گیا کیونکہ وہ اپنی ملوکہ چیز کی حفاظت اور

يَمْلِكُهُ وَيُرَبِّيهِ وَلَا يُطْلَقُ عَلَى غَيْرِهِ تَعَالَى إِلَّا مُقَيِّداً كَقَوْلِهِ اِرْجِعْ إِلَى رَبِّكَ

تربیت کرتا ہے اور لفظ رب کا اطلاق غیر اللہ پر صرف اضافت سے ہوتا ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کا فرمان ہے

اِرْجِعْ إِلَى رَبِّكَ اے قاصد! اپنے رب کی طرف واپس جا۔

اغراض مصنف :- رب العالمین سے الرحمن الرحیم تک قاضی صاحب نے سولہ مسائل بیان کئے ہیں ان میں سے والعالم اسم لما يعلم بہ تک چار مسائل کو بیان کر رہے ہیں جس کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

(۱) الرب فی الاصل بمعنی التریبۃ کی عبارت میں رب کی صیغی تحقیق کا بیان ہے۔
(۲) وہی تبلیغ الشئ سے قلیل ہو تک لغوی معنی کی تحقیق اور اس کے ذیل میں ایک سوال مقدر کا جواب ہے اور پھر قلیل ہو نعت سے ثم سمی تک پہلی تحقیق کا تتمہ ہے۔ (۳) ثم سمی سے ولا یطلق تک معنی مستعمل فیہ مرادی کی تحقیق کا بیان ہے۔ (۴) ولا یطلق سے والعالم اسم لما تک استعمال لفظ رب کے شرائط وغیرہ کا بیان ہے۔

تشریح: مسئلہ (۱)۔ الرب فی الاصل کی عبارت سے رب کی صیغی تحقیق بیان فرماتے ہیں کہ رب مصدر ہے از باب نصر۔ رَبُّ یَرْبُ رَبًّا معنی ہے تربیت کرنا ویسے علامہ جوہری نے مختار الصحاح میں لکھا ہے کہ تین باب مترادف ہیں (۱) مضاعف ثلاثی کا مجرد بابہ نصر (۲) مزید فیہ باب تفعل ربب یربب تربیبا (۳) ناقص یائی مزید فیہ ربی یربی تربیۃ۔ ان تینوں کا معنی ہے تربیت کرنا اور اصل میں حکمت یہ ہے کہ مترادف صورتہ ہیں حقیقتہً تینوں ایک ہی شے ہیں کیونکہ جو ناقص کا باب ہے دراصل مضاعف ثلاثی کا ہی باب تھا بعد میں آخری متجانس کو حرف علت سے تبدیل کر کے تربیۃ پڑھا اور اس قسم کی استعمال کلام عرب میں ملتی ہے کہ جہاں دو متجانس جمع ہوں تو دوسرے متجانس کو حرف علت سے تبدیل کرتے ہیں قرآن مجید میں ہے وقد خاب من دشہا اصل میں دشس تھا، تو اصل میں یہ تینوں باب ایک ہی شے ہیں ان کا معنی ہوتا ہے ایک شی کو اس کی استعداد کے موافق آہستہ آہستہ کمال تک پہنچانا اور پھر یہ تکمیل صفات میں ہوتی ہے نفس ذات میں تبدیلی نہیں آتی لہذا اس تربیت سے پہلے وجود کا تقدم یقیناً ہو گا تو تربیت کا معنی یہ ہوا کہ پہلے نفس ایجاد ہو تو بعد میں بقاء بھی ہو، باری تعالیٰ کو رب کہنے کی وجہ یہی

ہے کہ باری تعالیٰ نے وجود بھی عطاء کیا ہے اور پھر تکمیل صفات کے طور پر بقاء بھی نصیب کیا۔

سوال:- اس معنی لغوی پر ایک سوال ہوا کہ قاضی صاحب نے لفظ رب کو مصدر بنایا ہے حالانکہ ترکیب میں لفظ رب صفت بن رہا ہے اور قانون ہے صفت کا حمل ہوتا ہے ذات موصوف پر اور مصدر کا حمل ذات پر نہیں ہو سکتا ہے۔

جواب:- قاضی صاحب نے جواب دیا کہ یہاں مصدر کا حمل ذات پر مبالغہ ہے جیسے کہا جاتا ہے زید عدل یا وجد جدہ۔

☆ وقیل ہو نعت: سے تحقیق صیغی کا تہ ہے کہ بعض حضرات نے لفظ رب کو صیغہ صفت کا بنایا ہے، پھر اس میں اختلاف ہے بعض تو اسم فاعل کا صیغہ بتاتے ہیں کہ اصل میں رب تھا الف کو تخفیف کی بناء پر حذف کر دیا اور یہ بعض نے صیغہ صفت مشبہہ کا بنایا ہے کہ اصل میں رَبِّ بَرْدِوزَن فَعِلْنَ كَخَيْشِن تھا، ادغام کی وجہ سے رب ہوا اور فَعِلْنَ کا وزن صفت مشبہہ کا مشہور وزن ہے اور ماخوذ ہوگا باب نصر ینصر سے پھر اس کے صفت مشبہہ بنانے کی وجہ وہی سابقہ ہوگی کہ باب متعدی نصر کو رد کر کے شرف لازمی کی طرف لائیں گے اور صیغہ صفت کا ماخوذ کریں گے پھر نصر کے علاوہ دوسرے ابواب متعدیہ کا عدول الی الابواب اللازمة بکثرت مستعمل تھا لیکن نصر ینصر کا رد شرف کی طرف تھوڑا مستعمل تھا قاضی صاحب نے ایک نظیر پیش کر دی کہ نَمَّ يَنْمُ سے صفت مشبہہ ماخوذ ہے غم یہ بھی اصل میں نصر تھا لیکن بعد میں شرف کی طرف رد کر کے صیغہ صفت مشبہہ کا ماخوذ کیا گیا۔

سوال:- یہاں خارجی طور پر ایک خدشہ پیدا ہوتا ہے کہ قاضی صاحب نے مصدر والے احتمال کو مقدم اقویٰ درجہ میں کیوں ذکر کیا ہے اور صفت والے احتمال کو مؤخر، ضعیف درجہ میں کیوں ذکر کیا اس کی وجہ کیا ہے؟

جواب (۱):- احتمال مصدر میں مبالغہ حاصل ہوتا ہے اور حصول مبالغہ ایک عمدہ چیز ہے۔

جواب (۲):۔ مصدر بنانے کی صورت میں تاویل ردالی لازمی نہیں کرنی پڑتی اور صفت مشبہ کی صورت میں باب متعدی سے لازمی کی طرف عدول کی تاویل کرنی پڑتی ہے اس لئے مصدر والے احتمال کو قوت کے درجہ میں ذکر کیا اور صفت مشبہ والے احتمال کو ضعیف درجہ میں ذکر کیا۔

☆ ثم سمي به الخ: سے معنی مرادی کی تحقیق ہے کہ لفظ رب خواہ مصدر ہو یا صفت مشبہ ہو اس کا اطلاق مالک پر بھی ہوتا ہے وجہ تسمیہ یہ ہے کہ جو بھی مالک ہوتا ہے وہ مملوکہ کی حفاظت بھی کرتا ہے اور تربیت بھی کرتا ہے۔

☆ ولا يطلق الخ: سے شرائط استعمال ذکر کر رہے ہیں کہ لغت عرب میں مطلقاً لفظ رب کا اطلاق فقط باری تعالیٰ پر ہی ہوتا ہے اور اضافت کی جائے تو غیر اللہ پر بھی بولا جاتا ہے جیسے فارجد الی ربک (پ ۱۲) ویسے محشی نے شرعی طور پر استعمال لکھی ہے کہ اضافت اگر غیر ذوی العقول کی طرف ہو تو پھر کوئی قباحت و کراہت نہیں مثلاً رب الممال، رب السلم۔ اور اگر ذوی العقول کی طرف اضافت ہو تو اگرچہ لغت صحیح ہے لیکن شرعاً اس میں کراہت و قباحت ہے۔ حدیث شریف میں ہے لا یقل احدکم اَطْعِم رَبِّکَ اور رَبِّی اَطْعِم الخ۔ تو ہماری شریعت نے مولیٰ کو ربی کہنے سے روک دیا ہے اور حضرت یوسف علیہ السلام کی شریعت میں ذوی العقول کی طرف اضافت کرتے ہوئے جائز تھا۔

لفظ رب کے بارے میں چار مسئلے ختم ہوئے۔

وَالْعَالَمُ اِسْمٌ لِّمَا يُعْلَمُ بِهِ ، كَالْخَاتِمِ وَالْقَالِبِ ، غَلَبَ فِيمَا يُعْلَمُ بِهِ

اور عالم نام ہے اس چیز کا جس سے علم حاصل ہو جیسے خاتم اور قالب، عالم کا استعمال ان چیزوں میں غالب ہو گیا

الصَّانِعُ تَعَالَى ، وَهُوَ كُلُّ مَا سِوَاهُ مِنَ الْجَوَاهِرِ وَالْأَعْرَاضِ ، فَإِنَّهَا

جن سے صانع (خدا) تعالیٰ کا علم ہوا اور وہ تمام جواہر و اعراض ہیں صانع کے علاوہ کیونکہ یہ اپنے ممکن ہونے

لَا مَكَانَهَا وَافْتِقَارَهَا إِلَى مُؤَثِّرٍ وَاجِبٌ لِدَاتِهِ تَذُلُّ عَلَى وُجُودِهِ

اور موثر واجب لذاتہ کی طرف محتاج ہونے کی وجہ سے صانع کے وجود پر دلالت کرتے ہیں۔

اغراض مصنف:- اس عبارت میں قاضی صاحب نے عالم کے بارے میں پانچ مسائل کو ذکر کیا ہے۔ (۱) والعالم اسم میں صیغوی تحقیق (۲) لما یعلم بہ سے غلب تک لفظ عالم کا اصلی لغوی معنی (۳) غلب فیما یعلم بہ الصانع میں معنی مرادی کا بیان (۴) وهو کل ما سواہ سے فانہا تک لفظ عالم کے مصداق کا بیان (۵) فانہا لامکانہا سے وانما جمعہ تک ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔

تشریح:- مسئلہ (۱):- صیغوی تحقیق: لفظ عالم اسم آلہ کا صیغہ ہے صیغہ صفت کا نہیں ہے اور آگے اس کی نظیر خاتم ذکر کی ہے جو کہ اسم آلہ کے صیغہ بننے کا قرینہ ہے۔

مسئلہ (۲):- معنی لغوی: جو شے حصول علم کا ذریعہ بنے اس کو عالم کہتے ہیں اور ہر اسم آلہ کا معنی ذریعہ کا ہوتا ہے یعنی اسم آلہ اس کو کہتے ہیں کہ جس کے ذریعے اس مصدر کا حصول ہو جیسے خاتم جو حصول ختم (یعنی مہر لگانا) کا ذریعہ ہو یا قالب جو حصول قلب کا ذریعہ ہو تو لغوی معنی اس کا عام ہوا کہ کائنات میں سے جو چیز بھی شے آخر کے علم کے حصول کا ذریعہ بنے گی اس کو عالم کہیں گے۔ یعلم بہ سے قاضی صاحب نے اس طرف بھی اشارہ کر دیا کہ جو مشہور ہے کہ عالم علامت سے ماخوذ ہے یہ صحیح نہیں بلکہ علم سے ماخوذ ہے۔

مسئلہ (۳):- غلب فیما یعلم بہ: سے معنی مرادی کا بیان ہے کہ اصل میں تو عالم ہر اس شے کو کہتے ہیں جو حصول علم شے آخر کا ذریعہ بنے لیکن اب اس کی استعمال ان اشیاء پر ہوتی ہے جو علم صانع باری تعالیٰ کے لئے ذریعہ ہے۔

مسئلہ (۴):- وهو کل ما سواہ الخ سے لفظ عالم کے مصداق کا بیان ہے قاضی صاحب تین

مصادیق بیان کریں گے اس جگہ پہلا مصداق بیان کر رہے ہیں کہ ذات باری تعالیٰ کے علاوہ تمام اعراض و جواہر لفظ عالم کے نیچے داخل ہو کر اس کا مصداق بنتے ہیں۔

مسئلہ (۵) :- فانہا لامکانہا سے سوال مقدر کا جواب ہے۔

سوال :- جب تم نے مصداق عالم اعراض و جواہر کو قرار دیا تو یہ دال علی الصانع کیسے بنتے ہیں۔

جواب :- یہ تمام جواہر و اعراض ممکن محتاج الی الموتر ہیں اور وہ موثر ذات واجب الوجود ہوتی ہے اور مناطقہ کا یہ مشہور مسلمہ مسئلہ ہے کہ ہر ممکن کی انتہاء ایک ذات واجب الوجود پر ضروری ہے کیوں کہ ممکن کی دو جانیں ہوتی ہیں ایک وجود کی دوسری عدم کی۔ ایک جانب کو ترجیح دینے کے لئے جو ذات علت کا درجہ رکھتی ہے وہ ذات واجب الوجود ہونی چاہیے۔ اگر وہ علت مؤثرہ واجب نہ ہو تو پھر ممکن ہوگی یا ممتنع۔ یہ دونوں شقیں باطل ہیں تو واجب کی شق متعین ہو جائے گی۔

ممتنع والی شق اسلئے باطل ہے کہ جو چیز خود ممتنع اور معدوم ہے وہ دوسرے کے وجود کا ذریعہ کیسے بن سکتی ہے؟ اور اگر ممکنات کیلئے علت مؤثرہ للوجود ممکن کو مانیں تو دور یا تسلسل کی خرابی لازم آتی ہے کیونکہ وہ علت جب ممکن ہے تو وہ بھی اپنے وجود میں دوسری شئی کی طرف محتاج ہوگی اگر یہ سلسلہ آگے چلاتے جاؤ تو تسلسل لازم آئے گا اگر آخری علت مؤثرہ ممکن ہونے کی وجہ سے پہلی علت کی طرف محتاج ہو تو دور لازم آئے گا۔ اور دور و تسلسل دونوں محال ہیں اور جو محال کو مستلزم ہو وہ بھی محال ہوگا اور وہ امکان کی شق ہے۔ لہذا علت مؤثرہ کا ممتنع اور ممکن ہونا باطل ثابت ہوا تو معلوم ہو جائے گا کہ علت مؤثرہ کا واجب ہونا ضروری ہے۔

تو کائنات کا ممکن ہونا واجب الوجود کی ذات پر دال ہو گیا تو ثابت ہوا کہ عالم صانع واجب تعالیٰ کے وجود پر دال ہے۔ جیسے کسی نے کیا ہی خوب کہا ہے

البقرة تدل علی البعیر و آثار القدم تدل علی المسیر فكیف لا تدل

السما ذات الابراج والارض ذات الجبال علی وجود السمع البصیر

سچ ہے کہ

فی کل شیء له آية تدل علی انه واحد. لو كان فی الارض آلهة الا الله لفسدتا
یہاں پر حضرت امام اعظم ابو حنیفہؒ کا مناظرہ بھی قابل ذکر ہے جو ایک دہریہ سے
ہوا۔ وقت مقررہ پر لوگ مناظرہ سننے کیلئے پہنچے تو اور دہریہ بھی پہنچ گیا۔ لیکن امام صاحب وقت
مقررہ پر نہیں پہنچے اور تاخیر سے آئے۔ اور پوچھنے پر تاخیر کی وجہ یہ بیان فرمائی کہ میرے راستے میں
دریا آتا ہے میں دریا پر پہنچا تو کشتی نہیں تھی اس کی انتظار میں تاخیر ہو گئی کشتی تو کافی دیر تک نہیں
آئی لیکن اچانک میں نے دیکھا کہ کنارے پر کھڑا درخت خود بخود کٹ گیا ہے اور اس سے کشتی
کے تختے خود بخود کٹ رہے ہیں پھر وہ تختے جڑنے لگے اور کشتی تیار ہو کر میرے پاس آ گئی اور بغیر
کسی چلانے والے چلنے لگی تو میں اس میں بیٹھ کر دوسرے کنارے پر پہنچا۔

یہ قصہ سن کر دہریہ نے شور مچا دیا کہ لوگو! اپنے امام کی باتیں سنی ہیں کتنا بڑا جھوٹ بول
رہا ہے بھلا بغیر بنانے والے کے کشتی کیسے بن سکتی ہے؟ پھر بغیر چلانے والے کے کیسے چل سکتی
ہے؟ تو امام صاحب نے فرمایا جب ایک کشتی کسی بنانے والے کے بغیر نہیں بن سکتی اور بغیر چلانے
والے کے نہیں چل سکتی تو اتنی بڑی کائنات کا نظام بغیر بنانے والے کے کیسے بن گیا؟ اور بغیر
چلانے والے کے کیسے چل رہا ہے؟۔ معلوم ہوا کہ اس کا بھی بنانے والا اور چلانے والا موجود ہے
جس پر اس دہریہ کیلئے وجود باری تعالیٰ کو ماننے کے سوا کوئی چارہ نہ رہا۔

الحاصل جب یہ جواہر و اعراض ممکنات ہوئے تو محتاج الی الذات الموتر ہوں گے اور
پھر یہ چونکہ یہ ممکن ہو کر موجود ہیں تو ان کا وجود دال ہوگا علی وجود الصانع کیونکہ وجود محتاج دال بر
وجود محتاج الیہ ہوتا ہے تو باتیں یہاں دو ہیں نفس امکان ممکنات مشیر ہے احتیاج الی الذات
واجب الوجود کی طرف اور وجود ممکنات مشیر و دال ہے وجود واجب الوجود کی طرف۔ عبارت میں
تدل علی وجودہ یہ دلالت وجود ممکنات کی ہے وجود واجب لذاتہ پر۔

وَأِنَّمَا جَمَعَهُ لِيَشْمَلَ مَا تَحْتَهُ مِنَ الْأَجْنَاسِ الْمُخْتَلِفَةِ ، وَعُغِبَ الْعُقَلَاءُ

اور سوائے انہیں عالم کو جمع لائے تاکہ شامل ہو جائے ان مختلف جنسوں کو جو اسکے نیچے داخل ہیں اور غلبہ دیا ان میں سے عقلاء کو

مِنْهُمْ فَجَمَعَهُ بِالْيَاءِ وَالنُّونِ كَسَائِرِ أَوْصَافِهِمْ وَقِيلَ : اِسْمٌ وَضِعَ لِدَوَى

پس جمع لائے عالم کی یا ملوڑوں کے ساتھ ذوی العقول کے باقی اوصاف کی طرح اور کہا گیا ہے کہ عالم اسم ہے جو وضع کیا گیا ہے

الْعِلْمِ مِنَ الْمَلَائِكَةِ وَالثَّقَلَيْنِ ، وَتَنَاولَهُ لِغَيْرِهِمْ عَلَى سَبِيلِ الْإِسْتِبَاعِ

صاحب علم مخلوق کیلئے یعنی ملائکہ اور جن و انس ، اور اس عالم کا دوسری مخلوقات کو شامل ہونا متبعاً ہوگا ۔

وَقِيلَ : غُنِيَ بِهِ النَّاسُ هَلْهَذَا فَإِنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ عَالَمٌ مِنْ حَيْثُ أَنَّ

اور بعض نے کہا کہ اس مقام پر عالمین سے مراد انسان ہیں کیونکہ ہر آدمی عالم (صغیر) ہے بایں حیثیت کہ

يَشْتَمِلُ عَلَى نَظَائِرِ مَا فِي الْعَالَمِ الْكَبِيرِ مِنَ الْجَوَاهِرِ وَالْأَعْرَاضِ يُعْلَمُ

وہ مشتمل ہے عالم کبیر میں پائی جانے والی جواہر و اعراض کی امثال پر جن سے صانع کا علم ہوتا ہے

بِهَا الصَّانِعُ كَمَا يُعْلَمُ بِمَا أَبْدَعَهُ فِي الْعَالَمِ الْكَبِيرِ ، وَلِذَلِكَ سُورِيَ بَيْنَ

جیسا اس چیز سے صانع کا علم ہوتا ہے جس کو عالم کبیر میں پیدا کیا اور اسی وجہ سے عالم کبیر اور انسان دونوں میں

النَّظَرِ فِيهِمَا ، وَقَالَ تَعَالَى : (وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ) وَقَرِءْ

غور کرنے کو برابر کا درجہ دیا گیا ہے ارشاد باری ہے ”اور تمہارے اندر بھی بہت قدرت کی نشانیاں ہیں کیا تم دیکھتے نہیں۔ اور

رَبُّ الْعَالَمِينَ بِالنَّصْبِ عَلَى الْمَدْحِ . أَوْ النَّدَاءِ . أَوْ بِالْفِعْلِ الَّذِي دَلَّ

رَبُّ الْعَالَمِينَ نصب کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے مدح یا منادی ہونے کی بنا پر یا اس فعل مقدر کا مفعول ہونے کی بنا پر

عَلَيْهِ الْحَمْدُ ، وَفِيهِ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ الْمُمْكِنَاتِ كَمَا هِيَ مُفْتَقِرَةٌ إِلَى

جس پر لفظ الحمد دلالت کر رہا ہے اور اس میں اس بات پر دلیل ہے کہ ممکنات جیسے اپنے موجود ہونے میں

المُحَدِّثُ حَالَ خُدُوثِهَا فَهِيَ مُفْتَقِرَةٌ إِلَى الْمُبْقَى حَالَ بَقَائِهَا

ایک ایسی ذات کے محتاج ہیں جو انہیں وجود بخشنے اسی طرح اپنی بقا میں اس ذات کے محتاج ہیں جو انہیں باقی رکھے

اغراض مصنف :- (۶) وانما جمعه سے وغلب العقلاء تک چھٹا مسئلہ ہے جس میں ایک سوال مقدار کا جواب ہے وغلب العقلاء سے وقیل تک ساتواں مسئلہ ہے اس میں بھی ایک سوال مقدار کا جواب ہے (۸) پہلے وقیل سے وتناو لہ تک آٹھواں مسئلہ ہے جس میں لفظ عالم کا مصداق ثانی بیان کیا ہے (۹) وتناو لہ سے دوسرے قیل تک نواں مسئلہ ہے جس میں مصداق ثانی کے ایک اعتراض اور اس کا جواب ہے (۱۰) دوسرے وقیل سے وقریء رب العلمین تک دسواں مسئلہ ہے جس میں لفظ عالم کا مصداق ثالث بیان کیا ہے (۱۱) وقریء رب العلمین سے وفیہ دلیل علی ان الممكنات تک گیارہواں مسئلہ ہے جس میں قراءت شاذہ کا ذکر ہے (۱۲) وفیہ دلیل علی ان الممكنات سے الرحمن الرحیم تک بارہواں مسئلہ ہے جس میں ایک علم کلام کے مسئلہ میں معتزلہ و فلاسفہ اور اہل سنت والجماعت کے اختلاف کو بیان کیا ہے۔
تشریح: مسئلہ (۶) :- وانما جمعه سے ایک سوال مقدار کا جواب ہے، لیکن قبل از تقریر سوال ایک فائدہ ملاحظہ فرمائیے۔

فائدہ :- لفظ عالمین جمع ہے عالم منکر کی جس کا معنی مستعمل فیہ مایعلم بہ الصانع ہے یہ جنس عالی کے درجہ میں ہے اس کے نیچے بہت سے اجناس ہیں نباتات، حیوانات وغیرہ، پھر یہ اجناس بہت سے انواع پر مشتمل ہیں مثلاً نباتات کے نیچے گندم، جو، چنے وغیرہ داخل ہیں پھر ان انواع کے بہت سے افراد ہیں۔ اس عالم منکر کا اطلاق مجموعہ اجناس پر بھی ہوتا ہے اور ایک جنس پر بھی ہوتا ہے مثلاً عالم افلاک وغیرہ تو اسم منکر کی وضع اجزاء مشترکہ کے لئے ہوتی ہے اس لئے کہا جاتا ہے کہ لفظ عالم کی وضع قدر مشترک بین الاجناس مایعلم بہ الصانع کے لئے ہے اس وضع

للقدر المشترك ہونے کا اثر یہ نکلے گا کہ اس کا اطلاق افراد پر نہیں ہوگا کیونکہ افراد اس کا موضوع نہ ہی نہیں بلکہ موضوع نہ تو قدر مشترک بین الاجناس ما یعلم بہ الصانع ہے، البتہ جب لفظ عالم منکر پر الف و لام استغراقی داخل کر کے اس کو معرف پڑھا جائے تو اس وقت معنی استغراقی کی رعایت رکھتے ہوئے اس کا اطلاق تمام افراد پر بھی ہو سکتا ہے۔

اس فائدہ کے سمجھنے کے بعد اب سوال سمجھئے۔

اعتراض:- اس مقام میں رب العلمین میں جمع کا صیغہ لانے کی ضرورت نہیں تھی بلکہ رب العالمین کہنے سے بھی مقصود حاصل ہوتا تھا، یہ ٹھیک ہے کہ مقصود اظہار عظمت باری تعالیٰ ہے اور کمال ہمار عظمت اس میں ہے کہ تمام اجناس کے افراد کو ربوبیت باری تعالیٰ میں داخل کیا جائے لیکن یہ مقصود رب العالمین سے بھی حاصل ہو سکتا ہے کیونکہ عالم کا اطلاق اجناس کے مجموعہ پر ہوتا ہے اور الف لام استغراق افراد کا فائدہ دیتا ہے لہذا صیغہ جمع کی ضرورت نہیں تھی صیغہ مفرد سے بھی مقصود حاصل ہو سکتا تھا۔

جواب:- قاضی صاحب نے وانما جمعه سے جواب دیا صحیح ہے کہ اس مقام میں مفرد لانے سے مقصود حاصل ہو سکتا تھا لیکن الف لام کی اس معنی کے لئے وضع قطعی نہیں ہے کہ استغراق اجناس بھی ہو اور پھر استغراق افراد بھی ہو بلکہ الف لام کی وضع قطعی تو فقط استغراق افراد کے لئے ہوتی ہے اور لفظ عالم کا اطلاق جس طرح مجموعہ اجناس پر ہوتا ہے اسی طرح جنس واحد پر بھی ہوتا رہتا ہے، مثلاً عالم افلاک، تورب العالم سے یہ شبہ ہو سکتا تھا کہ شاید عالم سے ایک جنس مراد ہو اور الف لام اس ایک جنس کے افراد کا استغراق کر رہا ہو اور اس معنی میں کمال عظمت نہیں تھا تو ہم جمع کا صیغہ لائے کہ جس کی قطعی وضع ہی استغراق اجناس کے لئے ہے تو استغراق جمع اجناس کا فائدہ صیغہ جمع سے حاصل ہوگا اور پھر تمام اجناس کے تمام افراد کا استغراق الف لام سے حاصل ہو جائے گا۔ تو خلاصہ جواب یہ ہوا کہ صیغہ جمع لانے کی وجہ یہ ہے کہ جس طرح الف لام سے استغراق

افراد کا فائدہ حاصل ہوتا ہے اسی طرح صیغہ جمع سے استغراق اجناس علی وجہ التخصیص حاصل ہو جائے مسئلہ (۷) وغلب العقلاء: سے سوال مقدر کا جواب ہے۔

سوال :- اس مقام میں رب العالمین میں العالمین جمع مذکر سالم کا صیغہ ہے اور جمع مذکر سالم کا صیغہ تیار کرنے کے لئے جو اہم شرائط ہیں ان میں سے یہاں کوئی بھی نہیں ہے پھر جمع مذکر سالم کا صیغہ کیوں ذکر کیا؟

جمع سالم کی شرائط میں ایک یہ ہے کہ وہ صیغہ علم لذوی العقول ہو یا وہ صفت مختصہ بذوی العقول ہو اور یہاں عالم کا معنی ہے ما یعلم بہ الصانع، یہ نہ تو علم لذوی العقول ہے اور نہ ہی صفت مختصہ بذوی العقول ہے کیونکہ ما یعلم بہ الصانع جس طرح صفت انسانوں کی ہے اسی طرح نباتات و حیوانات کی بھی تو ہے لہذا جمع مذکر سالم کا صیغہ درست نہیں۔

جواب :- قاضی صاحبؒ نے وغلب العقلاء سے جواب دیا کہ اگرچہ ما یعلم بہ الصانع علم نہیں لیکن صفت نو ہے پھر اگرچہ صفت مختصہ بذوی العقول نہ سہی صفت متحققہ فی ذوی العقول تو ہے، جس طرح ما یعلم بہ الصانع حیوانات و نباتات میں متحقق ہے اسی طرح انسانوں میں بھی ہے اور جو صفت متحققہ فی ذوی العقول ہو اس میں کبھی تغلب عقلاء کی رعایت کرتے ہوئے وہی عقلاء والے تو انہیں کا اجراء کیا جاتا ہے، تو یہاں بھی عقلاء کو غلبہ دیتے ہوئے جمع مذکر سالم لائے ہیں اور اس کی مثال قرآن مجید میں ہے ایتھم لسی مساجدین یہاں چونکہ سجدہ صفت متحققہ فی ذوی العقول ہے تو صیغہ جمع مذکر سالم لائے اگرچہ اس جگہ ستاروں پر اطلاق ہو رہا ہے۔

مسئلہ (۸) :- وقیل اسم وضع سے آٹھواں مسئلہ ہے جس میں لفظ عالم کا مصداق ثانی بیان کیا ہے۔ بعض حضرات نے کہا کہ عالم کا مصداق ذوی العلم ہیں اور وہ ملائکہ اور ثقلین یعنی جن وانس ہیں اور اسکی نظیر قرآن مجید میں ہے لیکون للعلمین نذیراً، نبی کریم ﷺ نذیر فقط جن

وانس کے لئے تھے اور ملائکہ چونکہ ذوی العلم میں سے ہیں اس لئے ان کو بھی عالم میں داخل کر دیا گیا
مسئلہ (۹):۔ و تساولہ لغيرہم الخ یہ نواں مسئلہ ہے اس میں لفظ عالم کے مصداق ثانی پر
ایک اعتراض اور اس کا جواب ہے۔

اعتراض:۔ یہ مقام ہے اظہار عظمت باری تعالیٰ کا اور اظہار عظمت تعیم کی صورت میں ہی ہو سکتا
ہے کہ کل ما یعلم بہ الصانع داخل ہے ربوبیت باری میں تخصیص بذوی العلم تو منافی لا اظہار
عظمت باری ہے۔

جواب:۔ قاضی صاحب نے و تساولہ سے اس کا جواب دیا کہ یہاں بھی تعیم ہے مصداق عالم
فقط ثقلین و ملائکہ ہی ہیں لیکن دوسری اشیاء ان میں مبعدا داخل ہیں کیونکہ جب ذوات عظیمہ
ربوبیت باری میں داخل ہیں تو دوسری اشیاء دلالت التزامی کے ماتحت مبعدا داخل ہو جائیں گی
جیسے کہا جاتا ہے جاء السلطان تو اسی سے لزوماً مجینۃ جندی وغیرہ مفہوم ہوتی ہے
عبارت میں عظمت کی بنا پر محض سلطان کا ذکر کیا جاتا ہے۔

مسئلہ (۱۰):۔ وقیل عنی بہ سے دسواں مسئلہ ہے جس میں لفظ عالم کا مصداق ثالث بیان کیا
ہے۔ بعض حضرات نے کہا ہے کہ عالم سے مراد فقط انسان ہیں اور یہی مقصود ہے کہ اے انسان
! باری تعالیٰ نے تیری تربیت کی ہے لہذا تو شکر بجالا، یعنی چونکہ احکام تکلیفیہ سے مطلع کر کے مکلف
فقط ناس ہوتے ہیں اس لئے عالم کا مصداق ناس ہی ہو گئے اور یہ اصطلاح قرآن پاک میں ہے
اتاتون الذکر ان من العالمین یہاں عالمین کا مصداق فقط ناس ایک ہی جنس ہیں۔

اعتراض:۔ قرآن مجید میں جمع کا صیغہ استعمال کر کے رب العلمین کیوں پڑھا گیا جب کہ
ایک جنس کے افراد کے استغراق کے لئے رب العالم صیغہ مفرد ہی کافی تھا۔

جواب:۔ قاضی صاحب نے اس کا جواب دیا کہ جنس ناس کا ہر فرد ایک مستقل عالم کی حیثیت

رکھتا ہے کیونکہ عالم کبیر کی ہر چیز کا اثر فرد انسان میں پایا جاتا ہے اس لئے اس کو عالم صغیر کہا جاتا ہے، تو چونکہ ہر فرد عالم کی حیثیت رکھتا تھا اور افراد کثیر تھے اس لئے جمع کا صیغہ استعمال کیا گیا۔

فائدہ (۱):۔ اگر غور کیا جائے تو انسان کا ہر فرد عالم صغیر ہے اور بمنزلہ عالم کبیر کے ہے۔ اس بات کو حکیم الاسلام قاری محمد طیب صاحب مدظلہ العالی نے اپنی ایک تصنیف فلسفہ نماز میں خوب وضاحت سے بیان کیا ہے۔ حدیث شریف میں آیا ہے دنیا کی ہر چیز عالم صغیر (یعنی انسان) میں موجود ہے اور قرآن پاک میں بھی ہے کہ وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ ۝ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ۝ یعنی جو آیات ارض میں موجود ہیں انہی تمام آیات کا مخزن انسان بھی ہے۔

انسان کا ہر فرد عالم صغیر ہے اور بمنزلہ عالم کبیر کے ہے مثلاً انسان کا جسم بمنزلہ زمین کے ہے اور آنکھیں بمنزلہ ستاروں کے ہیں اور مسامات انسانی سے جو پسینہ نکلتا ہے وہ بمنزلہ آسمان کی بارش کے ہے اور اسی طرح آنسو بارش کے مشابہ ہیں۔ اور انسان کے بال، درختوں کی مثل ہیں اور خاص کر سر کے بال جنگل کے مشابہ ہیں۔ جیسے عالم کبیر میں جنگل میں وحشی جانور ہوتے ہیں اسی طرح سے سر کے بالوں میں جانور ہوتے ہیں جیسے جویں۔ اور انسان کے بدن میں جو رگیں ہوتی ہیں وہ عالم کبیر میں نہروں اور سمندروں کی طرح ہیں۔ اسی طرح چھینک آنے سے بدن میں زلزلہ سا آ جاتا ہے جیسے عالم کبیر میں زلزلہ آتا ہے اور جیسے عالم کبیر میں مختلف صنعتیں ہیں اور فیکٹریاں ہیں ایسے ہی انسان میں ہیں کوئی فیکٹری دیکھنے کی ہے، کوئی سننے کی ہے، کوئی بولنے کی، کوئی سونگھنے کی۔ حتیٰ کہ ایک نظام ہضم میں ہی کئی فیکٹریاں کام کر رہی ہیں غذا کو پینے کیلئے اللہ تعالیٰ نے وابت بنادیئے پھر معدہ میں غذا کو مزید پیس کر، پکا کر، صحیح مادہ کو فاسد مادہ سے الگ کر دیا جاتا ہے فاسد مادوں کو بول و براز سے باہر نکال دیا جاتا ہے اور صحیح مادہ سے خون پیدا کر کے بدن کے ہر ہر جزو کے مناسب حصہ تک پہنچا دیا جاتا ہے حتیٰ کہ ناخن اور سر کے بالوں تک بھی اس کا مناسب حصہ پہنچتا ہے۔ اسی طرح انسان کی ہڈیاں بمنزلہ پہاڑوں کے ہیں اور

جیسے عالم کبیر میں غار ہیں اور سوراخ ہیں اسی طرح بدن انسانی میں منہ اور ناک وغیرہ بمنزلہ غاروں کے ہیں۔ اور عالم کبیر میں مختلف رنگ کے پانی ہیں ایسے ہی بدن میں خون، بلغم، پیشاب مختلف رنگ کے پانی ہیں۔ اسی طرح جیسے عالم کبیر میں ایک بادشاہ ہوتا ہے اور باقی رعایا ہیں ایسے بدن انسانی میں ایک بادشاہ دل ہے اور باقی اعضاء بمنزلہ رعایا کے ہیں کہ دل میں جو خیال پیدا ہوتا ہے اسی پر باقی اعضاء عمل کرتے ہیں۔ جب انسان عالم صغیر ہے اور عالم کبیر کے مشابہ ہے تو اللہ تعالیٰ نے جیسے عالم کبیر میں غور و فکر کی دعوت دی ہے اسی طرح عالم صغیر میں بھی دی ہے فرمایا و فی انفسکم افلا تبصرون

فائدہ (۲):۔ قاضی صاحب نے عالم کے مصداق اول کو قوی درجہ میں پیش کیا اور باقی دو کو قلیل (صیغہ تملیض) کے ساتھ درجہ ضعف میں پیش کیا اس کی کیا وجہ ہے؟ مصداق ثانی کے ضعف کی چند وجوہ ہیں (۱) مصداق ثانی میں تاویل بغیر ذوی العالم کو علی وجہ التزام دلالت التزامی کے تحت ہے اور مصداق اول میں غیر ذوی العلم بھی دلالت مطابقی اور معنی موضوعہ کے طور پر شامل ہیں وجہ (۲) اس میں مصداق کے اندر تخصیص ہے کہ محض ذوی العلم ہی عالم ہیں اگرچہ ربوبیت کے تحت داخل کرنے میں مصنف کی مراد تقسیم ہے لیکن از روئے وضع تو تو ہم تخصیص باقی ہے اور مصداق اول میں یہ شائبہ تخصیص بھی نہیں ہے۔ (۳) مصداق عالم آپ نے ذوی العلم کو بنایا تو گویا کہ عالم (فتح اللام) کا مصداق عالم (بکسر اللام) کو بنایا حالانکہ وزن فاعل (فتح العین) اسم آلہ کے لئے ہوتا ہے اور اسم آلہ کا قانون ہے کہ وہ بین الفاعل والمفعول ہوتا ہے جیسے قالب بین القالب (انسان) والمقلوب (اینٹ) ہوتا ہے تو یہاں بھی عالم بین العالم والمعلوم ہونا چاہئے تھا عالم کا مصداق عالم کو بنانا صحیح نہیں اور نہ ہی اس کی کہیں نظیر ملتی ہے۔

باقی رہا آیت قرآن سے استدلال تو ایک ہوتا ہے مصداق اور ایک ہوتا ہے معنی مرادی للعلمین نذیرا میں معنی مرادی ثقلین ہیں عالم کا مصداق تو عام ہے کل ما یعلم بہ الصانع۔

وجہ ضعف مصداق نمبر (۳) :- یہ پہلی وجہ ضعف تو ظاہر ہے کہ لفظ عالم عام ہے اس کا مصداق فقط ناس کو بنایا جائے تو تخصیص ہو جائے گی جو کہ کمال اظہار عبادت کے منافی ہے۔ اظہار عظمت اس میں ہے کہ اے انسان! جس طرح تیری تربیت ذات باری کی طرف سے ہے اسی طرح تیری زندگی کا باقی رہنا بھی ربوبیت باری میں داخل ہے اور یہ تعیم اس جگہ حاصل نہیں ہوتی اور مقصود فقط انسان کو مکلف بنانا ہے۔

(۲) اس مصداق کے لحاظ سے رب العلمین کے صیغہ جمع میں تاویل کرنی پڑتی ہے اگرچہ یہ تاویل حدیث کی رو سے ہی ہے لیکن بہر حال ہر فرد کو مستقل عالم کہنا ایک تاویلی بات ہے جبکہ مصداق اول اس تاویل سے خالی ہے بلکہ تعدد اجناس کی وجہ سے عالمین جمع کا صیغہ لایا گیا ہے۔ اور آپ کا استدلال وہ تو الٹا ہمارے لئے مفید ہے کیونکہ من العلمین میں من تبعیضیہ ہے جس نے عالمین عام سے فقط ذکر ان کی تخصیص کی ہے ورنہ العالمین کا مصداق عام ہی ہے نہ کہ خاص۔

مسئلہ نمبر (۱۱) وقری رب العالمین گیارہواں مسئلہ قرأت شاذہ کا ذکر فرماتے ہیں مشہور قرأت تو یہ تھی کہ رب العلمین کو مکسور پڑھ کر بدل بنایا جائے لفظ اللہ سے یا صفت۔ قرأت شاذہ یہ ہے کہ رب کو منصوب پڑھا جائے اور نصب کی تین صورتیں ہیں، مدح کی بناء پر کہ کسی عظیم شے کا ذکر کیا جائے مدح کے طور پر تو فعل کو حذف کر دیا جاتا ہے چنانچہ اصل میں ہوگا امدح رب العلمین یہاں حرف نداء کو محذوف مان کر رب العلمین کو منادٰی ہونیکی وجہ سے منصوب پڑھا جائیگا اور یا فعل مقدر (جس پر لفظ حمد دلالت کرتا ہے) کی بناء پر منصوب پڑھا جائے گا کہ نحمد رب العلمین تھا۔

فائدہ :- قرأت متواترہ کے وقت رب العلمین مکسور ہو کر صفت ہے لفظ اللہ کی اور ضابطہ ہے

کہ موصوف و صفت میں تعریف و تنکیر کے لحاظ سے مساوات ہوتی ہے اور رب العالمین میں رب صیغہ صفت کی اضافت ہے معمول کی طرف تو یہ اضافت لفظی ہے اور اضافت لفظی فائدہ تعریف کا نہیں دیتی تو یہاں لفظ اللہ تو معروف ہے اور اس کی صفت رب العالمین (بوجہ اضافت لفظی کے) نکرہ ہے۔

جواب (۱):- یہاں سرے سے ترکیب میں ضرورت ہی نہیں ہوتی۔

جواب (۲):- سلمنا کہ یہاں اضافت لفظی ہے اور ترکیب میں اس خاص مقام میں اضافت لفظی بھی فائدہ تعریف کا دے دیتی ہے کیونکہ یہ تو بدیہی بات ہے کہ تمام عالمین کا رب سوائے ذات باری کے اور ہے ہی نہیں۔

جواب (۳):- اضافت لفظی فائدہ تعریف کا وہاں نہیں دیتی جہاں صیغہ صفت اسم فاعل یا مفعول کی اضافت ہو معمول کی طرف اور ان میں زمانہ حال یا استقبال کا ہو اور یہاں تو صیغہ صفت کا مضاف ہے جس میں حال یا استقبال کا زمانہ نہیں بلکہ دوام و استمرار ہے لہذا یہ صیغہ صفت کا جو مضاف ہے معمول کی طرف مفید تعریف ہوگا۔

جواب (۴):- رب سرے سے صیغہ صفت کا ہی نہیں تاکہ اضافت لفظی ہو بلکہ یہ تو مصدر ہے جو مضاف ہے لہذا فائدہ تعریف یقیناً حاصل ہوگا۔

مسئلہ (۱۲):- وفيه دليل الخ سے بارہواں مسئلہ ہے۔ یہ علم کلام کا مسئلہ ہے۔ اصل میں معتزلہ و فلاسفہ اور اہل سنت والجماعت کا اختلاف رہا، معتزلہ و فلاسفہ کے نزدیک علت احتیاج حدوث جو اہر و اعراض ہے اور اہل سنت کے نزدیک علت احتیاج امکان ہے جب بعض معتزلہ اور فلاسفہ کے نزدیک علت احتیاج الی الذات الواجب کی حدوث ہے تو جب ممکنات پیدا ہو جائیں گی تو بقا میں محتاج الی الواجب لذا نہ نہیں رہیں گی، لیکن اہل سنت والجماعت کے نزدیک

علت احتیاج چونکہ امکان ہے لہذا ممکن جس طرح حدوث میں محتاج الی الواجب ہے اسی طرح بقا میں بھی محتاج الی الواجب ہے، دلیل واضح ہے کہ رب مالک کو کہتے ہیں اور مالک جس طرح شے مملوکہ کی حفاظت کرتا ہے اسی طرح تربیت بھی کرتا ہے اور تربیت میں دونوں چیزیں ضروری ہیں وجود بھی نصیب کرے اور بعدہ بقاء بھی عطا کرے۔

الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ
كَرَّرَهُ لِلتَّعْلِيلِ عَلَى مَا سَنَذْكُرُهُ .
الرحمن الرحيم کو علت بیان کرنے کے لئے دوبارہ ذکر کیا جیسا کہ عنقریب ہم ذکر کریں گے۔

غرض مصنف :- کردہ للتعلیل علی ما سنذکرہ سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔

تشریح :- اس عبارت میں مذہب شوافع کے مطابق ایک سوال کا جواب ہے۔

سوال :- جب آپ کے نزدیک بسم اللہ جزو فاتحہ ہے اور بسم اللہ میں ایک دفعہ الرحمن الرحیم کے الفاظ گزر چکے ہیں تو پھر دوبارہ الرحمن الرحیم کے ذکر کرنے کی کیا ضرورت تھی تکرار الفاظ کمال فصاحت و بلاغت کے منافی ہے؟

جواب :- یہاں دو حکم ہیں بسم اللہ میں استغانت باللہ کا اور الحمد للہ میں اختصاص جمیع افراد حمد بذات الباری کا، اور ضابطہ ہے کہ جب مشتق پر حکم لگے تو علت مبدأ اشتقاق ہوا کرتا ہے تو بسم اللہ میں ایک حکم تھا اس جگہ الرحمن الرحیم اس حکم کی علت تھا اور الحمد للہ میں دوسرا حکم تھا یہاں الرحمن الرحیم اس حکم کی علت ہے تکرار نہیں ہے۔ یہ اعتراض احناف کے مذہب پر نہیں پڑیگا کیونکہ وہ بسم اللہ کو جزء فاتحہ ہی نہیں مانتے کہ تکرار الفاظ کا اعتراض وارد ہو۔

مَا لِكَ يَوْمَ الدِّينِ

قَرَأَهُ عَاصِمٌ وَالْكَسَائِيُّ وَيَعْقُوبُ وَيَعْضُدُهُ قَوْلُهُ تَعَالَى "يَوْمَ لَا تَمْلِكُ

مالک کو پڑھا عاصم اور کسائی اور یعقوب نے الف کے ساتھ اور اس کی تائید اللہ تعالیٰ کے قول یوم لا تملک

نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئاً وَالْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ" وَقَرَأَ الْبَاقُونَ مَلِكٌ وَهُوَ

نفس لنفس شیئا والامر یومئذ للہ سے ہوتی ہے اور باقی قراء نے ملک (بغیر الف کے) پڑھا ہے اور یہی

الْمُخْتَارُ لِأَنَّهُ قِرَاءَةُ أَهْلِ الْحَرَمَيْنِ وَلِقَوْلِهِ تَعَالَى لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ

پسندیدہ ہے کیونکہ اہل حرمین کی یہی قراءت ہے نیز اس لئے کہ اللہ جل شانہ کا ارشاد ہے لمن الملک الیوم

وَلِمَا فِيهِ مِنَ التَّعْظِيمِ وَالْمَالِكُ هُوَ الْمُتَصَرِّفُ فِي الْأَعْيَانِ الْمَمْلُوكَةِ

اور اس وجہ سے کہ اس میں زیادہ تعظیم ہے۔ اور مالک اس کو کہتے ہیں جو اعیان مملوکہ میں

كَيْفَ يَشَاءُ مِنَ الْمُلْكِ. وَالْمَلِكُ هُوَ الْمُتَصَرِّفُ بِالْأَمْرِ وَالنَّهْيِ فِي

ہر طرح کا تصرف کرنے والا ہو جیسے چاہے۔ اور ملک وہ ہے جو امر اور نہی کے ساتھ حکومین میں تصرف کرنے والا ہو

الْمَأْمُورِينَ مِنَ الْمُلْكِ. وَقُرِئَ مَلِكٌ بِالتَّخْفِيفِ وَمَلِكٌ بِلَفْظِ

ماخوذ ہے ملک سے اور ایک قراءت ملک (بسکون اللام) ہے تخفیف کے ساتھ اور ملک بصیغہ ماضی بھی پڑھا گیا ہے

الْفِعْلِ. وَمَالِكًا بِالنَّصْبِ عَلَى الْمَدْحِ أَوْ الْحَالِ، وَمَالِكٌ بِالرَّفْعِ مُنَوَّنًا

اور مالک بحالت نصب بناء برحال یا مدح بھی پڑھتے ہیں اور مالک بھی پڑھتے ہیں رفع اور تنوین کے ساتھ

وَمُضَافًا عَلَى أَنَّهُ خَبَرٌ مُبْتَدَأٌ مَحذُوفٌ، وَمَلِكٌ مُضَافًا بِالرَّفْعِ وَالنَّصْبِ

یا مالک کو صاف قراءت دیگر ضمہ کے ساتھ اس بنیاد پر کہ یہ مبتدا محذوف کی خبر ہے اور ملک رفع اور نصب کے ساتھ مضاف ہو کر

وَيَوْمُ الدِّينِ يَوْمُ الْجَزَاءِ وَمِنْهُ كَمَا تَدِينُ تَدَانٌ وَبَيْتُ الْحَمَاسَةِ

اور یوم الدین یوم الجزاء ہے اور اسی قبیل سے (مثال مشہور) ہے "جیسا کرو گے ویسا بھرو گے" اور حماسہ کا شعر

وَلَمْ يَقِ سِوَى الْعُدُوِّ	نَ دِنَاهُمْ كَمَا دَانُوا
اور دشمنی کے سوا کچھ باقی نہ رہا	ہم نے ان کو بدلہ دیا جیسا کہ انہوں نے بدلہ دیا

أَصَافَ اسْمَ الْفَاعِلِ إِلَى الظَّرْفِ إِجْرَاءً لَهُ مَجْرَى الْمَفْعُولِ بِهِ عَلَى
اسم فاعل (لفظ مالک) کو ظرف (یوم) کی طرف مضاف کر دیا ظرف کو علی سبیل التوسع مفعول بہ کے قائم مقام

الْإِتْسَاعَ كَقَوْلِهِمْ يَا سَارِقَ اللَّيْلَةِ أَهْلَ الدَّارِ ، وَمَعْنَاهُ ، مَلَكَ الْأُمُورِ
بنانے کی وجہ سے جیسے ان کا قول ”یا سارق اللیلۃ اہل الدار“ اور اس کا معنی ہوگا کہ اللہ تعالیٰ تمام امور کا مالک ہے

يَوْمَ الدِّينِ عَلَى طَرِيقَةٍ وَنَادَى أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَوْلَهُ الْمُلْكُ
یوم جزاء میں، یہ معنی ”ونادی اصحاب الجنة“ کے انداز پر ہے۔ (یعنی آئندہ ہونے والی چیز کو بصیغہ ماضی
تعبیر کیا گیا ہے) یا (معنی ہوگا کہ) اللہ تعالیٰ کے لئے

فِي هَذَا الْيَوْمِ ، عَلَى وَجْهِ الْإِسْتِمْرَارِ لِتَكُونَ الْإِضَافَةُ حَقِيقَةً مُعَدَّةً
دائمی بادشاہت ہوگی اس دن (یہ معنی اس لئے کیا گیا ہے) تاکہ مالک کی اضافت اضافت حقیقی (معنوی) ہو جائے

لَوْفُوعِهِ صِفَةً لِلْمَعْرِفَةِ ، وَقِيلَ الدِّينُ الشَّرِيعَةُ ، وَقِيلَ : الطَّاعَةُ
جو مالک میں محرز کی صفت بننے کی صلاحیت پیدا کر دے۔ اور کہا گیا ہے دین شریعت کے معنی میں ہے اور کہا گیا ہے

وَالْمَعْنَى يَوْمُ جَزَاءِ الدِّينِ ، وَتَخْصِيصُ الْيَوْمِ بِالْإِضَافَةِ : إِمَّا لَتَعْظِيمِهِ ،
کہ طاعت مراد ہے اور معنی ہوگا یوم جزاء الدین ، اور یوم کو اضافت کے ساتھ خاص کرنا یا تو اس کی عظمت کی وجہ سے ہے

أَوْ لِتَفْرِدِهِ تَعَالَى بِنُفُوذِ الْأَمْرِ فِيهِ

یا اللہ تعالیٰ کے اس دن امر کو نافذ کرنے میں تنہا ہونے کی وجہ سے ہے

اغراض مصنف :- صفات باری تعالیٰ میں سے یہ تیسری صفت ہے اس کے ذیل میں قاضی
صاحب کی اس عبارت کے تین حصے ہیں (۱) قراءۃ عامم سے یوم الدین تک متواترہ، قرأت

شاذہ کا ذکر ہے (۲) یوم الدین سے اجراءِ ہذہ الاوصاف تک چار سطور میں یوم الدین کی پوری تحقیق یعنی دین کے معانی ثلاثہ کا بیان اور اضافتِ یوم کی تحقیق ہے (۳) اجراءِ ہذہ الاوصاف سے ایسا کہ بعد تک اوصاف ثلاثہ کے منتخب کرنے کے بعد سورۃ فاتحہ میں اس کو ذکر کرنے کے نکات و حکمتوں کا بیان ہے پھر ایسا کہ بعد سے التفات کی بات ہے۔

(۱) قراءۃ عاصم سے وبعضہ تک قراءتِ اول متواتر کا ذکر (۲) یعضدہ سے قرء الباقون تک قراءۃ متواتر اول کے مختار ہونے کی دلیل (۳) قرء الباقون سے وھو المختار تک قراءۃ متواتر ثانیہ کا بیان (۴) وھو المختار سے و المالک تک قراءتِ ثانیہ کے مختار ہونے کے دلائل ثلاثہ کا ذکر ہے (۵) و المالک سے قرئ تک ان دو قراءتوں کے مادہ اشتقاق کا بیان ہے اس طریقہ سے کہ ضمنی طور پر قراءۃ متواترہ ثانیہ کے مختار ہونے کی وجہ رابع بیان ہو جائے (۶) و قرئ سے و یوم الدین تک قراءۃ شاذہ سببہ کا بیان ہے بمع توجیہ اعراب کے۔

تشریح:- قاضی صاحب کا طرز یہ ہے کہ جب کسی قراءت متواترہ کو پیش کرنا ہو تو صیغہ معلوم سے پیش کرتے ہیں اور قاری کا نام بھی ساتھ ذکر کرتے ہیں اور جب قراءۃ شاذہ کو بیان کرنا ہو تو صیغہ مجہول کا استعمال کرتے ہیں چنانچہ (۱) قراءۃ اول متواتر جس کو آئمہ ثلاثہ عاصم، کسائی اور یعقوب نے پڑھا ہے یہ ہے مالک یوم الدین باثبات الالف بعد میم المالک بصیغہ اسم فاعل بکسرہ کاف اور اضافتہ یوم الدین کی طرف ماخوذ از ملک بمعنی مالکیہ (۲) دلیل مختار ہونے کی اور تائید قرآنی کیونکہ مشہور ہے کہ القرآن یفسر بعضہ بعضا قرآن مجید میں آیا ہے یوم لا تملک نفس لنفس شیئا والامر یومئذ للہ یعنی قیامت کے دن کسی نفس کے لئے صفت مالکیہ نہیں ہوگی لہذا والامر یومئذ للہ میں لام تملیک کی ہوگی تو اس آیت میں باری تعالیٰ نے قیامت کے دن میں صفت مالکیہ کا اثبات اپنی ذات کے لئے کیا ہے لہذا اس آیت کے مضمون کی موافقت کرنے کے لئے یہاں بھی مالک یوم الدین کہہ کر باری تعالیٰ کے لئے صفت

مالکیت کا اثبات کیا جائے گا۔

(۳) دوسری قراءت متواترہ جس کو ائمہ مثلاً مذکورہ سابقہ کے علاوہ باقی حضرات نے پڑھا ہے وہ ہے ملک (بحدف الالف) وکسر الکاف اور اضافۃ ہو یوم الدین کی طرف، ماخوذ از ملک بمعنی بادشاہ۔ اب قاضی صاحب نے فیصلہ کیا ہے اس کے مختار ہونے کا لیکن یہ قاضی صاحب کا تفرد ہے۔ باقی مفسرین حضرات اس کے مخالف ہیں کیونکہ جب چند قراءات متواترہ جمع ہوں تو اس میں سے کسی کو مختار کہہ کر ترجیح دینا صحیح نہیں ہوتا کیونکہ سب ایک درجہ میں ہوتی ہیں بلکہ بعض محتاط حضرات تو تو ہم ترجیح سے بچنے کے لئے اس طرح بھی کرتے ہیں کہ ایک رکعت میں سورۃ فاتحہ میں مالک یوم الدین (باثبات الالف) پڑھتے ہیں اور دوسری رکعت میں ملک بحدف الالف پڑھتے ہیں (۴) لیکن قاضی صاحب نے تفرد اختیار کر کے اس قراءۃ ثانیہ کو مختار کہا ہے لہذا اس کے دلائل سنئے۔

(۱) یہ قراءت اہل الحرمین الشریفین (یعنی اہل مکہ مکرمہ، اہل مدینہ منورہ) کی ہے اور وہ شان نزول سے زیادہ واقف ہیں سیاق و سباق کو سمجھتے ہیں اصحاب رسول کے تربیت یافتہ ہیں اور صحابہ کے اثرات ان میں موجود ہیں لہذا ان کی قراءت قابل ترجیح ہوگی۔

(۲) آیت قرآنی اس قراءۃ کی مؤید ہے ارشاد باری تعالیٰ ہے لمن الملک الیوم پھر آگے فرمایا اللہ الواحد القہار تو اس آیت میں باری تعالیٰ نے ملک کا اثبات کیا ہے اپنی ذات کے لئے اور خود کو بادشاہ بنایا ہے لہذا یہاں بھی اس آیت کی موافقت کرتے ہوئے ملک پڑھا جائیگا۔

(۳) مالک یوم الدین پڑھنے میں اظہار تعظیم باری تعالیٰ علی وجہ الاکمل ہے کیونکہ ابھی آئیگا کہ مالک کا معنی ہوتا ہے کہ جو اعیان مملوکہ میں تصرف کرے جس طرح چاہے اور اعیان یا تو غیر ذوی العقول ہوتے ہیں اور اگر ذوی العقول بھی ہوں مثلاً غلام باندی تو یہ بھی کالبہائم ہوتے ہیں کہ ان کی زبان بیکار معاملات میں بالکل مرفوع القلم اور پھر تصرف بھی ان مملوکہ میں شراء و استخدا ام کا ہوتا

ہے بخلاف ملک کے کہ اس کی حکومت ارکان سلطنت پر ہوتی ہے ارکان ذوی العقول ہوتے ہیں، علاوہ ازیں باقی انسانوں پر بھی حکومت ہوتی ہے اور وہ بھی عقلاء ہوتے ہیں اور پھر تصرف بھی امر ونہی کا ہوتا ہے، اب ایک ذات کہ جس کا تصرف غیر ذوی العقول پر ہو اور پھر تصرف بھی ادنیٰ درجہ کا بیع شراء اور استعدا ام والا ہو اور دوسری وہ ذات کہ جس کا تصرف عقلاء پر ہو اور تصرف بھی اعلیٰ درجہ کا امر ونہی والا ہو تو یقیناً ثانی فی الذکر ذات اعلیٰ ہوگی اور اس صفت کے اثبات میں زیادہ تعظیم کا اظہار ہوگا۔

(۵) والمالک سے وقرئ تک قرآن میں کا مادہ اشتقاق اور ضمنی طور پر قراءۃ ثانیۃ کے مختار ہونے کی دلیل رابع کا بیان ہے سب سے پہلے مالک کا معنی پیش کیا کہ مالک کا معنی ہوتا ہے جو المتصرف فی الاعیان المملوكة كيف شاء ہو وہ اعمیان غیر ذوی العقول یا ذوی العقول ہوں البتہ تصرف میں كيف شاء کی تعیم ہے لیکن اس میں کمال تعظیم کا اظہار نہیں ہوتا اور ملک کا معنی ہوتا ہے هو المتصرف بالامر والنهي فی المامورین یہاں تصرف بھی اعلیٰ اور مختص بالامر والنهي اور محل تصرف بھی اعلیٰ اور مختص بالعقلاء بھی یعنی ایسے مامورین جن میں امر ونہی کی استعداد اور صلاحیت ہو۔

ماخذ اشتقاق: مالک صیغہ اسم فاعل کا ماخوذ از ملک بمعنی مالکیت اور ملک صیغہ صفت مشبہ ماخوذ از ملک بمعنی بادشاہ باب دونوں کا حذف تھا بعدہ صفت مشبہ کی طرف میں ضرب کو مشرف کی طرف رد کر کے صیغہ صفت مشبہ ماخوذ کیا گیا۔ اور ان کے معنی کر کے ضمنی طور پر دوسری قراءت کے مختار ہونے کی دلیل بھی نکالی جاسکتی ہے۔

مزید دلائل اظہار تعظیم علی وجہ الکمال فی صفت الملک کو مزید ثابت کرنے کے لئے:

چونکہ قاضی صاحب نے دوسری قراءت متواتر کو مختار کہا تو بعض محشی و مفسرین نے یہاں دوسری دلیلوں کا ذکر کیا ہے

(۱) مالک ہر قصبہ قریہ بلکہ ہر منزل میں ہوتا ہے اور ملک تو ہر صوبہ میں بھی نہیں مل سکتا چہ جائیکہ ہر قصبہ میں میسر آئے تو ملک قلیل الوجود ہوا اور مالک کثیر الوجود ہوا اور جو قلیل الوجود ہوتا ہے وہ عزیز الوجود ہوتا ہے اور جو کثیر الوجود ہو وہ خفیف الوجود ہوتا ہے عزیز الوجود والی صفت میں زیادہ اظہار تعظیم ہوتی ہے اور خفیف الوجود کی صفت کے ثابت کرنے میں اظہار تعظیم علی وجہ الکمال نہیں ہوتی۔

(۲) صفت مالکیہ کی نسبت حقیر شی کی طرف بھی ہو سکتی ہے لیکن ملک کی نسبت حقیر شی کی طرف نہیں ہوتی بلکہ بالنسبت الی شی خفیر (ذی شرافت) ہوتی ہے لہذا صفت ملک زیادہ مختار ہوئی۔

(۶) وقفی: یہاں سے یوم الدین تک قراءت شاذہ کا بیان ہے پہلی دو قراءتیں قراءت مختار ملک کے اعتبار سے کہ ملک کے وسطانی اعراب کی تبدیلی کیساتھ (ملک تخفیف الام (۲) ملک بصیغہ (ماضی) ساتھ ساتھ ترکیب کہ جس طرح ملک کی اضافت تھی یوم کی طرف اسی طرح ملک (تخفیف الام) کی اضافت ہوگی یوم الدین کی طرف اور ملوک پڑھنا قانون کے موافق ہے کیونکہ قانون ہے کہ جو صیغہ فعل کے وزن پر حلقی العین نہ ہو اس کو فعل اور فعل پڑھنا جائز ہوتا ہے جیسے کتف کو کتف پڑھنا جائز ہوتا ہے اور دوسرے صیغہ ملک ماضی کے وقت یوم الدین مفعول فیہ ہوگا ملک میں ضمیر مستتر للفاعل ہوگی اور ترکیب میں ماقبل میں موصوف محذوف ہوگا اور یہ جملہ اس کی صفت بنے گی یعنی الرحمن الرحیم الہ ملک یوم الدین یہ دو قراءتیں لفظ ملک کے وسط کے لحاظ سے تھیں اب قراءت متواتر اول کے لحاظ سے اور آخری اعراب کی تبدیلی کے ساتھ اس میں تین قراءتیں ہیں (۱) مالک یوم الدین (کاف منون منصوب) یوم الدین مفعول فیہ (۲) مالک یوم الدین (کاف مرفوع منون یوم مفعول فیہ) مالک یوم الدین کاف مرفوع غیر منون یوم مضاف الیہ ہوگا پھر کاف کے منون ہونے کے وقت خواہ منصوب یا مرفوعاً یوم الدین مفعول فیہ ہوگا اور کاف کے مرفوع غیر منون ہونے کے وقت یوم مضاف الیہ ہوگا اور مالک کی ترکیب منصوب منون ہوتے وقت نصب علی المدح ہوگی یا حال بنے گا ماقبل سے اور مالک مرفوع

منون یا غیر منون ہوتے وقت خبر ہوگی مبتداء محذوف کی ای ہو مالک یوم الدین۔ پھر قراءت ثانیہ مشہورہ ملک کو لے کر آخری اعراب کی تبدیلی سے دو قراءتیں بنتی ہیں (۱) ملک یوم الدین بضم الکاف و اضافتہ الی الیوم مرفوع خبر ہے مبتداء محذوف ہوگی (۲) ملک یوم الدین بفتح الکاف اضافت الی الیوم نصب علی المدح یا علی وجہ الحالیۃ ہوگی۔

خلاصہ: کل قراءت نو ہوئیں ایک متواتر، پانچ قراءتیں ملک کی صورت میں۔ چار شاذہ، مالک کی صورت میں چار ملک کی صورت میں مالک کی صورت میں اعراب تینوں پڑھے گئے ہیں لیکن رفع کی صورت منون کی بھی تھی اور غیر منون کی بھی اور نصب کی حالت فقط منون ہونے کی تھی اور کسرہ کی حالت فقط غیر منون ہونے کی تھی اور ملک میں بھی تینوں اعراب پڑھے گئے لیکن تمام غیر منون ہونے کی حالت میں پڑھے گئے باقی کسی صورت میں بھی یوم کی ترکیب ذکر نہیں کی کیونکہ اس کی دو حالتیں تھیں یا نصب بحسب المفعول فیہ یا جر بحسب الاضافتہ تین قراءت میں نصب بحسب المفعول تھی اور چھ قراءت کے وقت جر بحسب الاضافتہ تھی ترتیب قراءت (۱) متواتر مالک (۲) متواتر ملک۔ قراءت شاذہ کی ترتیب (۱) ملک یوم الدین (۲) ملک یوم الدین (۳) ملک یوم الدین (۴) مالک یوم الدین (۵) مالک یوم الدین (۶) ملک یوم الدین (۷) ملک یوم الدین پھر قاضی نے طرز عجیب رکھا کہ ملک کی چار قراءت شاذہ میں سے دو کو پہلے ذکر کیا اور دو کو ملک کی صورت میں تین کے بعد ذکر کیا اس کی وجہ یہ ہے کہ پہلی دو حرکت وسطانی کے لحاظ سے تھیں اور دوسری دو حرکت آخری کے لحاظ سے تھیں اور مالک کی منون و غیر منون آخری حرکت کے لحاظ سے تھیں تو ملک کی آخر حرکت کے لحاظ سے دو کو مالک کے ساتھ ذکر کیا کیوں کہ دونوں کے اندر آخر اعراب کی تبدیلی کی مناسبت موجود تھی۔

مسئلہ (۲):۔ یوم الدین سے اجراء هذه الاوصاف تک دوسرا مسئلہ ہے اس کے سات اجزاء ہیں تین اجزاء دین کے معانی ثلاثہ کے بارے میں بمعہ وجہ ترجیح معنی واحد پھر تین اجزاء

اضافت مالک الی یوم الدین پر مشہور تین اجوبہ اور ساتواں جز ایک اعتراض معنوی کا جواب

(۱) چنانچہ یوم الدین ہو یوم الجزاء سے دین کا معنی اول بیان کیا کہ دین کا معنی جزاء کا آتا ہے چونکہ قاضی صاحب کے نزدیک یہ رائج تھا تو اس کے دو محاورے پیش کئے۔

(۱) کلام عرب میں محاورہ مشہور ہے کما تدین تدان ای کما تفعل تجزی دوسرے تدان کا معنی جزاء کا کیا گیا ہے (۲) نیز صاحب حماسہ کا شعر ہے۔

وَلَمْ يَنْقُ سِوَى الْعُدْوَا نِ دِنَاهُمْ كَمَا دَانُوا

اس میں صاحب حماسہ نے دین کا معنی جزا دینا کیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دین کا

معنی جزاء کا ہوتا ہے

خدا شہ:۔ اگر دین کا معنی جزاء ہی ہے تو تدین اور دانوا دونوں کا معنی تفعل و فاعلو کیوں کرتے ہو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تدین کا معنی فقط جزاء کا نہیں آتا؟

جواب:۔ اصل دین کا معنی جزاء کا ہی ہے یہاں تفعل و فاعلو محاورہ کے صحیح کرنے کے لئے کیا گیا ہے۔ اور یہ صنعتِ مشاکلتہ کے طور پر ہے کہ ایک جزا دوسری جزا کی مصاحبت میں واقع ہو رہی ہے جیسے جزاء سیدہ سیدہ میں سیدہ کی جزا کو بطور مشاکلت سیدہ کیا گیا ہے۔

سوال مقدر:۔ مالک یوم الدین ترکیب میں لفظ اللہ کی صفت بن رہا ہے اور موصوف و صفت میں تعریف و تنکیر میں مساواة ہوتی ہے حالانکہ یہاں موصوف لفظ اللہ معرفہ ہے اور صفت مالک یوم الدین نکرہ ہے کیونکہ مالک اسم فاعل صیغہ صفت کی اضافت ہو رہی ہے معمول کی طرف یہ اضافت لفظی ہوگی اور یہ اضافت لفظی فائدہ تعریف کا نہیں دیتی۔ قبل از جواب ایک تمہید سنیے۔

تمہید:۔ یوم الدین اصل میں مفعول فیہ ہے اور ظرف ہے اسم فاعل کی اضافت اصل میں اس جگہ مفعول فیہ کی طرف تھی لیکن مجازاً، اتساعاً اس مفعول فیہ کو قائم مقام مفعول بہ بنا کر مضاف الیہ بنایا

گیا اگر مفعول فیہ برقرار رکھا جاتا تو مالک کی اضافت اس کی طرف اضافت فوی ہوئی یعنی ملکیت فی یوم الدین اور اب بوجہ قائم مقام مفعول بہ ہونے کے اضافت لامی ہے یعنی مالک یوم الدین اور اس طرح کا ارتکاب مجاز عقلی (ای اسناد شعی الی غیر ما ہولہ) کے طور پر مبالغہ کیا جاتا ہے کہ بعض اوقات مفعول فیہ کو قائم مقام مفعول بہ بنا کر اضافت لامی بنائی جاتی ہے جیسے کہ ضرب الیوم اصل میں ضرب فی الیوم ہے نہ کہ ضرب الیوم یا مکر اللیل اس جگہ بھی اصل مکر فی اللیل ہے نہ کہ لیل کا مکر ہے، یہ محض مبالغہ کہا جاتا ہے قاضی صاحب نے اس کے لئے ایک محاورہ پیش کیا کہ جس میں اسی قسم کے مبالغہ کا ارتکاب آیا سارق اللیۃ اہل الدار یہاں بھی لیل کو مسروق مبالغہ بنایا گیا ہے اصل یا سارق فی الیۃ تھا مفعول فیہ کو قائم مقام مفعول بہ کے کر کے اضافت لامی بنائی گئی ہے اس طرح قانون مجاز کے تحت یہاں بھی مالک کی اضافت مفعول بہ کی طرف کی گئی لیکن اسکو مفعول بہ مبالغہ بنا کر اضافت لامی کی گئی۔ اور اس میں اسی طرح بہت بڑا مبالغہ ہے یہاں ذکر ملزوم ارادہ لازم والا کنایہ ہے یعنی اگرچہ لفظ مالک یوم الدین کا ہے لیکن ارادہ مالک الامور کلہا فی یوم الدین کا ہے اور مشہور ہے کہ کنایہ یہ مبلغ من الصرح ہوتا ہے کیونکہ کنایہ میں دعویٰ مع دلیل کے ہوتا ہے یہاں ہمارا دعویٰ یہ ہے کہ مالکیت باری تعالیٰ ثابت فی الامور کلہا فی یوم الدین ہے دلیل اس کی یہ ہے کہ یوم الدین کے جو مالک ہیں تو اس میں تمام امور کے یقیناً مالک ہونگے جس طرح ملکہ کو کوئی کہے کہ فلاں ذات فلاں چیز کی اس زمانہ میں مالک ہے تو اس کی نسبت اس میں زیادہ مبالغہ ہوگا کہ یوں کہا جائے کہ فلاں ذات، چیز، مالک اس زمانہ کی مالک ہے کیونکہ جو ذات زمانہ کی ہی مالک ہوگی تو اشیاء زمانہ کی بطریق اولیٰ مالک ہوگی لہذا مالک الامور کلہا فی یوم الدین کی بہ نسبت یہ کہنا کہ مالک یوم الدین اس میں زیادہ مبالغہ ہے۔

جواب (۱) :- جواب اول کی تقریر سنئے کہ اضافت لفظی کے لئے دو شرطیں ہوتی ہیں ایک یہ کہ صیغہ صفت کی اضافت ہو (اور صیغہ صفت سے مراد اسم فاعل اسم مفعول اور صفت مشبہ ہے اور

دوسری شرط یہ ہے کہ اضافت الی معمول ہو یعنی فاعل یا مفعول بہ کی طرف اور اس جگہ مالک یوم الدین میں مضاف الیہ معمول نہیں کیونکہ معمول سے مراد یا فاعل ہوتا ہے یا مفعول بہ اور اس جگہ مالک یوم الدین میں یوم الدین معمول نہیں کیونکہ یہ تو اصل میں مفعول فیہ ہے مفعول بہ تو نہیں تا کہ اضافت لفظی ہو تو یہاں اضافت لفظی ہی نہیں بلکہ اضافت معنوی ہے اور اضافت معنوی مفید للتعریف ہوتی ہے لہذا موصوف و صفت میں مساواة فی التعریف ہوگی، اس جواب کو قاضی صاحب نے ان لفظوں سے بیان کیا کہ اضافت اسم فاعل الی الظرف، پھر شبہ ہوا کہ ہمیں تو اضافت لامی الی المفعول بہ معلوم ہو رہی ہے تو اجراء لہ مجری سے اس کا جواب دیا کہ مفعول فیہ کو قائم مقام مجاز مفعول بہ بنایا گیا ہے۔

جواب (۲):۔ مالک اسم فاعل ہے اور ضابطہ ہے کہ اسم فاعل عمل اس وقت کرتا ہے جب کہ اس میں زمانہ حال یا استقبال ہو، اگر اس میں حال یا استقبال نہ ہو بلکہ ماضی ہو تو یہ عمل ہی نہیں کرتا اور اس کا معمول ہی نہیں ہوتا کہ اضافت لفظی بنے، یہاں بھی مالک اسم فاعل بمعنی ماضی ملک ہے جس کی موتید ایک قراءۃ شاذہ بھی ہے تو جب اس میں زمانہ ماضی کا ہو تو معمول نہ رہاتا کہ اضافت لفظی ہو بلکہ یہاں اضافت منوی ہے جو کہ مفید للتعریف ہے جس کی وجہ سے صفت للمعرفة بننا درست ہوا۔

سوال:۔ اس پر خدشہ ہوا کہ ملک باری یوم الدین تو مستقبل میں ہے مالک کا معنی ماضی کا کیسے کیا گیا؟ جواب علی طریقۃ و نادای اصحاب الجنة سے قاضی صاحب نے جواب دیا کہ تحقق وقوع کے ثابت کرنے کے لئے مستقبل کو ماضی سے تعبیر کیا جاتا ہے مثلاً فصق من فی السموات اور یا نادای اصحاب الجنة تو یہاں بھی تحقق وقوع کے لئے ماضی کا معنی ہو سکتا ہے کہ باری تعالیٰ مالک ہو چکے ہیں۔

جواب (۳):۔ اسم فاعل کی اضافت معمول کی طرف ہو تب بھی اضافت لفظی اس وقت ہوتی

ہے جب کہ اسم فاعل سے حال یا استقبال کا معنی مراد ہو اور جب اس سے دوام و استمرار مقصود ہو تو اس وقت اضافت لفظی نہیں ہوتی کیونکہ اس وقت وہ معمول معمول ہی نہیں رہتا تو اس جگہ بھی مالک اسم فاعل کا معنی دوام استمرار کا ہے کہ ملک الباری تعالیٰ الامور کلہا فی یوم الدین علی وجہ الاستمرار والدوام ہے معنی دوام و استمرار کا ہوا تو اضافت لفظی نہ رہی بلکہ اضافت معنوی ہوئی اور اضافت معنوی مفید للتعریف ہوتی ہے۔ اب قاضی صاحب کی عبارت لتکون کاتعلق تینوں اجوبہ کے بعد اضافت کے ساتھ ہوگا۔

فائدہ:- جواب اول کے بارہ میں قاضی صاحب کے پیش کردہ محاورہ۔ ایا سارق اللیلة اهل الدار پر دو خدشے ہوتے ہیں

سوال (۱):- آپ نے محاورہ پیش کیا یا سارق اللیلة اهل الدار اور اس مقام میں اللیلة مفعول فیہ کو قائم مقام مفعول بہ بنایا گیا اور سارق متعدی بیک مفعول ہوتا ہے تو اب خدشہ یہ ہے کہ جب اس کا ایک مفعول اللیلة مذکور تھا تو دوسرا مفعول اهل الدار کیوں ذکر کیا اگر اهل الدار کو مفعول بنایا جائے تو اللیلة مفعول بہ نہیں رہتا اور اگر اللیلة کو مفعول بہ بنایا جائے تو اهل الدار کے ذکر کرنیکی ضرورت نہیں تو آپ کا یہ محاورہ ہی صحیح نہیں تاکہ اس سے مدعی پر استدلال پکڑا جائے۔

جواب:- مفعول فیہ کو قائم مقام مفعول بہ بنا کر مضاف الیہ بنانے کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ اس کے اصل مفعول بہ کا بالکل لحاظ وارادہ بھی نہ کیا جائے بلکہ باوجود مفعول فیہ کے قائم مقام مفعول بہ بنا کر مضاف الیہ بنانے کے اصل مفعول بہ کو لحاظ ارادہ میں برقرار رکھا جاتا ہے تو جسطرح مالک یوم الدین میں اگرچہ یوم الدین مفعول فیہ قائم مقام مفعول بہ واقع ہے لیکن ترجمہ میں لحاظ اصل مفعول بہ کا ہی کیا جاتا ہے کہ مالک الامور کلہا فی الدین تو اس طرح اس جگہ بھی اس کے اصلی مفعول بہ اهل الدار کو برقرار رکھنا صحیح ہے بلکہ مزید براں یہ بھی ہو سکتا ہے۔ کہ قاضی صاحب کے اس محاورہ کے ذکر کرنے میں اسی نکتہ کی طرف اشارہ ہو کہ جس طرح محاورہ میں اصلی مفعول بہ کا لحاظ کر کے اس کو برقرار رکھا

گیا ہے اسی طرح مالک یوم الدین میں بھی مفعول بہ الامور کلبا کو برقرار رکھا جائے گا۔

سوال (۲) آپ کے محاورہ آیا سارق اللیلۃ اہل الدار میں سارق اسم فاعل کا صیغہ عامل بن رہا ہے حالانکہ اسم فاعل کے عامل بننے کے لیے شرط یہ ہے کہ چھ اشیاء (مذکورۃ فی کتب النحو مبتداء موصول، موصوف، ذو الحال حرف نفی، حرف استفہام) میں سے کسی ایک کے ساتھ تکیہ پکڑے اور یا سارق اللیلۃ میں اسم فاعل کا تکیہ کسی کے ساتھ بھی نہیں لویہ عامل کیسے بن سکتا ہے؟

جواب: عمل اسم فاعل کی وقت تعلق باحد الہتہ کی حقیقت یہ ہے کہ اسم فاعل وہ اسم ہے جو ذات مبہم پر دال ہو اور وہ ذات مبہم متصف بالمصدر علی وجہ الحدوث ہو تو اس سے پہلے مبتدایا موصوف یا ذوالحال یا موصول وغیرہ کا تکیہ ذکر کیا جاتا ہے تاکہ اس ذات مبہم کی کچھ نہ کچھ تعین ہو جائے تو جب تعین ان متعلقات سے بغیر بھی حاصل ہو جائے تو تکیہ کی کوئی ضرورت نہیں لہذا یہاں بھی یا حرف ندا ہے جو دال علی الذات ہوتا ہے جب ذات متعین ہوگئی تو تکیہ کی ضرورت نہیں یا اس مقام میں موصوف محذوف ہے یا موصوف سارق اللیلۃ جب موصوف ہوا تو وہی تکیہ بنے گا جس کی وجہ سے اسم فاعل میں صلاحیت عمل باقی رہے گی اور مثال و محاورہ قاضی بالکل صحیح ہو جائے گا اور آپ کے کسی قسم کے خدشے باقی نہیں رہیں گے۔ چار اجزاء عبارت پورے ہوئے۔

مسئلہ (۵): وقیل الدین الشریعة دین کا معنی ثانی شریعت ہے اور اس کی تائید قرآن مجید سے ہوتی ہے کہ شرع لکم من الدین ما وصی بہ یہاں دین سے شریعت ہی مراد ہے کیونکہ دوسری آیت میں ہے لکل جعلنا منکم شرعاً ومنہا جا تو اس تقابل کی وجہ سے یہاں دین سے شریعت مراد ہوگی۔

(۲) وقیل الدین الطاعة دین کا معنی ثالث طاعت ہے اور اس کی تائید بھی ملتی ہے قرآن مجید میں ہے ومن احسن ممن دعا الی اللہ یہاں مفسرین حضرات نے مضاف محذوف نکالا ہے ای دین اللہ اور دین کا معنی طاعت مراد لیا ہے ان دونوں پر سوال یہاں دونوں معنوں کے لحاظ سے معنی

الطلبانی صحیح نہیں ہوگا کیونکہ معنی ہوگا مالک ہے یوم شریعہ کا یا یوم طاعت کا؟

جواب :- یہاں حذف مضاف ہے یعنی مالک ہے یوم جزاء طاعت کا اور یوم جزاء شریعہ کا پھر یہ شبہ کہ طاعت سے پہلے جزاء کو محذوف ماننے سے معنی درست ہو سکتا ہے لیکن شریعہ کی جزاء کیا ہو سکتی ہے یہاں معنی درست نہیں بنتا تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس جگہ اور مضاف محذوف نکالیں گے یعنی مالک یوم جزاء تعبد الشریعہ کا یعنی جس نے شریعت کو لازم پکڑا اور شریعت کا مکلف بنا اسکی جزاء کے دن کا مالک ہے۔

فائدہ :- قاضی صاحب نے آخری دو معنوں کو قیل سے ذکر کیا ہے انکی وجہ ضعف چار ہیں۔

(۱) معنی اول میں تعیم کہ خواہ نیک ہو یا برا مطیع ہو یا عاصی ہو ہر ایک کی جزا کا دن ہوگا اور دوسرے دو معنوں میں تخصیص ہے کیوں کہ اسوقت جزاء طاعت اور جزاء تعبد بالشریعہ ہے اور یہ تو جزاء مطیعین ہوگی عاصمین اور نافرمانوں کی جزاء کا ذکر تو نہیں ہوگا تعیم اولی ہوتی ہے تخصیص سے (۲) اول معنی میں کسی قسم کے حذف کا ارتکاب نہیں کرنا پڑتا اور آخری دو معنوں میں سے شریعہ والے معنی میں دو مضامین کا حذف ماننا پڑتا ہے اور اطاعت والے معنی میں ایک مضاف کا حذف ماننا پڑتا ہے حذف پر عدم حذف کو ترجیح ہے۔

(۳) معنی اولی کے لئے محاورات کثیرہ ملتے ہیں اور وہ کثیر الاستعمال ہے اور دوسرے دو معنوں کی استعمال قلیل ہے محاورہ قلیل ملتے ہیں۔ تو جو کثیر الاستعمال ہو اور اس کے محاورات بھی ہوں اس کو قلیل الاستعمال پر ترجیح ہوتی ہے۔

(۴) جو مبالغہ ہم نے علی وجہ الکمال حاصل کرنا ہے وہ معنی اول ہی میں حاصل ہوتا ہے ثانی الذکر دو معنوں میں نہیں حاصل ہوگا کیونکہ اول میں تعمیمی معنی ہے اور دوسرے دو میں تخصیصی معنی ہے۔

(۵) تخصیص سے اعتراض کا جواب ہے کہ خواہ قرءت مالک کی ہو اور یہ صیغہ اسم فاعل مضاف ہو یا قرءۃ ملک کی ہو اور صیغہ صفت مشبہ مضاف الی یوم الدین دونوں میں تخصیص ہے

کہ اللہ تعالیٰ صرف یوم دین کیا لک یا بادشاہ ہیں حالانکہ اللہ تعالیٰ تو تمام کائنات کا مالک ہے۔ تو یہ تخصیص صحیح نہ ہوئی؟

جواب:- صیغہ اسم فاعل کی اضافت الی یوم الدین ہوگی تو اس وقت مضاف الیہ کی تعظیم مقصود ہوگی کیونکہ مختصر المعانی میں ہے کہ اضافت کے وقت مضاف یا مضاف الیہ یادونوں کی تعظیم مقصود ہوتی ہے یہاں مضاف الیہ یوم الدین کی عظمت کو بیان کرنے کے لئے اضافت مالک کی کی گئی ہے۔ اور صیغہ صفت مشبہ کی صورت میں تفرد باری تعالیٰ مقصود ہے کہ اور کسی کی ظاہری بادشاہی بھی نہیں ہوگی کما فی قوله تعالیٰ لمن الملك يوم الله الواحد القهار

وَإِجْرَاءُ هَذِهِ الْأَوْصَافِ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى مِنْ كَوْنِهِ مُوجِداً لِلْعَالَمِينَ
ان اوصاف کو اللہ تعالیٰ پر جاری کرنا یعنی اسکا ہونا عالمین کیلئے موجد ہونا اور ان کیلئے مربی و منعم ہونا تمام
رَبًّا لَهُمْ مُنْعِمًا عَلَيْهِمْ بِالنِّعَمِ كُلِّهَا ظَاهِرُهَا وَبَاطِنُهَا عَاجِلُهَا وَآجِلُهَا ،
انعامات کے ساتھ خواہ وہ انعامات ظاہرہ ہوں یا باطنہ، فوری ہوں یا بعد میں ملنے والے ہوں
مَالِكًا لَأُمُورِهِمْ يَوْمَ الثَّوَابِ وَالْعِقَابِ ، لِلدَّلَالَةِ عَلَى أَنَّهُ الْحَقِيقُ
اور تمام امور کا جزاء اور سزا کے دن میں مالک ہونا یہ اوصاف دلالت کرتے ہیں کہ حمد کا اللہ تعالیٰ مستحق ہے اور
بِالْحَمْدِ لَا أَحَدٌ أَحَقُّ بِهِ مِنْهُ بَلْ لَا يَسْتَحِقُّهُ عَلَى الْحَقِيقَةِ سِوَاهُ ، فَإِنَّ
اللہ تعالیٰ سے زیادہ کوئی مستحق حمد نہیں بلکہ حقیقت میں سرے سے کوئی بھی مستحق حمد نہیں اللہ تعالیٰ کے سوا، کیونکہ
تَرْتَّبُ الْحُكْمُ عَلَى الْوُصْفِ يُشْعِرُ بَعِلِّيَّتَهُ لَهُ ، وَلِلَّ شُعَارِ مِنْ طَرِيقِ
حکم کا ترتب وصف پر یہ بتاتا ہے کہ یہ وصف حکم کے لیے علت ہے۔ اور اس لیے بھی اوصاف کو ذکر کیا گیا
الْمَفْهُومُ عَلَى أَنَّ مَنْ لَمْ يَتَّصِفْ بِتِلْكَ الصِّفَاتِ لَا يَسْتَأْهِلُ لَأَنَّ
کہ بطور مفہوم مخالف کے یہ معلوم ہو جائے کہ جو ان صفات کے ساتھ متصف نہیں وہ حمد کا مستحق نہیں

يُحْمَدَ فَضْلًا عَنْ أَنْ يُعْبَدَ ، فَيَكُونُ دَلِيلًا عَلَى مَا بَعْدَهُ ، قَالَ وَصَفُ

چہ جائیکہ وہ عبادت کا مستحق ہو، پس وہ اپنے مابعد پر دلیل ہو جائیں گے۔ پس وصف اوّل

الْأَوَّلُ لِبَيَانِ مَا هُوَ الْمَوْجِبُ لِلْحَمْدِ ، وَهُوَ الْإِبْجَادُ وَالتَّرْبِيَةُ

اس چیز کے بیان کے لیے ہے جو موجب حمد ہے اور وہ خدا تعالیٰ کی ایجاد اور تربیت کی وصف ہے

وَالثَّانِي وَالثَّالِثُ لِلدَّلَالَةِ عَلَى أَنَّهُ مُتَفَضِّلٌ بِذَلِكَ مُخْتَارٌ فِيهِ ، لَيْسَ

اور دوسری اور تیسری صفت اس بات پر دلالت کرنے کے لیے ہے کہ اللہ یہ انعام اپنے اختیار سے بطور احسان کرتا ہے

يَصْدُرُ مِنْهُ لِإِيْجَابِ بِالذَّاتِ أَوْ جُوبٍ عَلَيْهِ قِصَّةٌ لِسَوَابِقِ الْأَعْمَالِ

یہاں سے فطران صادر نہیں ہوتے اسی طرح بندہ کے سابقہ اعمال کے تقاضے میں اللہ سے انعام وجوباً بھی صادر نہیں ہوتے

حَتَّى يَسْتَحِقَّ بِهِ الْحَمْدَ وَالرَّابِعُ لِنَحْقِيقِ الْإِخْتِصَاصِ فَإِنَّهُ مِمَّا لَا يَقْبَلُ

تاکہ ان انعامات کی وجہ سے ذات باری مستحق حمد ٹھہرے اور چوتھا اختصاص حمد کو ثابت کرنے کے لیے ہے

الشَّرْكَاءَ فِيهِ بِوَجْهِ مَا ، وَتَضْمِينَ الْوَعْدِ لِلْحَامِدِينَ وَالْوَعْدِ لِلْمُعْرِضِينَ

کیونکہ یہ ان چیزوں میں سے ہے جو اپنے اندر ذرا بھی شرکت کو قبول نہیں کرتی۔ (نیز یہ وصف اسلئے بھی ذکر کی گئی ہے)

تاکہ اسکے ضمن میں حامدین کے لیے ثواب کا وعدہ اور حمد سے اعراض کرنے والوں کے لیے عذاب کی وعید ہو جائے۔

اغراض مصنف :- و اجراء هذه الاوصاف سے ایک نعت تک ان اوصاف ثلاثہ مذکورہ

کے ذکر کرنے سے نکات کا بیان ہے علم معانی کے لحاظ سے اس کے تین اجزاء ہیں۔ مجموعہ

اوصاف ثلاثہ کے دو نکات اور تیسرے جز میں ہر ہر صیغہ کے علیحدہ نکات۔

(۱) اجراء ہذہ الاوصاف سے وللا شعار تک مجموعہ اوصاف کا پہلا نکتہ (۲) وللا شعار سے فالوصف

الاول تک مجموعہ اوصاف ثلاثہ کا دوسرا نکتہ (۳) فالوصف الاول سے لے کر ایک نعت تک ہر صیغہ

کا علیحدہ علیحدہ نکتہ بیان ہوگا۔

تشریح:- (۱) مجموعہ صفات ثلاثہ کا پہلا نکتہ کہ لفظ اللہ کے بعد ان صفات ثلاثہ کا ذکر کیوں کیا، قبل از حکمت ذکر اوصاف ثلاثہ کے اوصاف کے معانی، رب العالمین کا معنی تھا کہ باری تعالیٰ موجد للعالمین بھی ہیں اور مربی للعالمین بھی ہیں کیونکہ اگرچہ تربیت کا معنی تبلیغ الہی اشیاء الخ تھا لیکن جس طرح تربیت اصل موجود کے توابعات کی زیادتی سے ہوتی ہے اسی طرح اضافہ اصل وجود کے ساتھ بھی تربیت کا تعلق ہوتا ہے، دوسری صفت الرحمن الرحیم، ان دونوں لفظوں کے ملانے سے یہ خلاصہ نکلتا ہے کہ باری تعالیٰ منعم ہیں ظاہری نعمتوں کے لحاظ سے بھی اور باطنی کے لحاظ سے بھی اسی طرح دنیاوی نعمتوں کے لحاظ سے بھی اور اخروی نعمتوں کے لحاظ سے بھی بہر حال ہر لحاظ سے منعم ہیں۔ تیسری صفت مالک یوم الدین کہ جمیع امور کے مالک ہیں ثواب و عقاب کے دن میں۔ اب نکتہ یہ ہے۔ کہ لفظ اللہ کے بعد۔ صفات ثلاثہ کا ذکر کرنا دلالت کرتا ہے کہ باری تعالیٰ کی ذات عزائسمہ ہی مستحق حمد ہے اور کوئی نہیں اس لئے کہ موصوف کے بعد اوصاف ثلاثہ کا ذکر ہوا اور ماقبل میں الحمد کا ذکر موجود ہے اور مشہور قانون ہے کہ جب کسی موصوف بالصفة پر حکم لگایا جائے تو ان اوصاف کا مبداء اشتقاق اس حکم کی علت ہوا کرتا ہے۔ یہاں بھی اشتقاق الحمد کا حکم ہے اور آگے صفات ثلاثہ کا ذکر ہے تو اللہ تعالیٰ کا ان اوصاف والا ہونا اشتقاق حمد کیلئے علت بنے گا۔

تو نکتہ کا خلاصہ یہ ہوا کہ ان صفات ثلاثہ کے ذکر کرنے سے اختصاص و اشتقاق حمد لذات باری تعالیٰ کی علت کا بیان کرنا مقصود ہے

فائدہ:- چونکہ یہاں اوصاف ثلاثہ کا اختصاص بذات الباری ہے تو یقینی بات ہے کہ اشتقاق حمد بھی فقط باری تعالیٰ کے ساتھ مختص ہوگا کیونکہ اختصاص علت مقتضی ہوتا ہے اختصاص معلول کو اس بناء پر قاضی صاحب نے عبارت میں ذکر کیا لا احد احق بہ لیکن اس میں شبہ تو ہم مشترک تھا کہ اگرچہ باری تعالیٰ زیادہ مستحق حمد ہے لیکن ہو سکتا ہے کہ غیر اللہ کے لئے نفس اشتقاق ثابت ہو تو اس کو

قاضی صاحب نے بل لا یتحتمہ والی کلام سے رد کر دیا کہ غیر اللہ کے لئے سرے سے نفس استحقاق بھی ثابت نہیں اور اس عبارت سے معلوم ہوا کہ یہاں حصر قلب ہے مقصود افراد نہیں۔ فان ترتب الحكم میں اسی قصر قلب کی دلیل کا ذکر ہے کہ چونکہ اختصاص علل بذات الباری ہے اسلئے غیر جب اوصاف والا نہیں تو استحقاق حمد والا بھی نہیں۔

☆ وللشعار: سے مجموعہ صفات ثلاثہ کے ذکر کرنے کا نکتہ ثانیہ شوافع حضرات کے مذہب کے مطابق کہ مفہوم مخالف کا اعتبار حضرات شوافع کے مذہب کے مطابق ہوتا ہے احناف کے نزدیک نصوص قطعیہ یا فقہیہ میں مفہوم مخالف کا بالکل اعتبار نہیں ہوتا، چنانچہ وہ اس طرح کہ جب یہ بات علیہ و معلولیت کے لحاظ سے ثابت و معلوم ہوئی تو مفہوم مخالف کے طور پر یہ بات بھی نکلی کہ جس ذات میں یہ صفات نہیں ہوں گی وہ مستحق حمد نہیں ہوں گی شوافع نے اس مفہوم مخالف کو بھی اس آیت کا مدلول بنایا کہ منطوق آیت تو یہ ہے کہ اثبات علت سے ایک مسئلہ نکالا کہ باری تعالیٰ استحقاق حمد کی وجہ سے مستحق للعبادت ہیں لہذا جو ذات مستحق حمد نہیں ہوں گی وہ مستحق للعبادت بھی نہیں ہوں گی جس سے عبادت غیر اللہ کی نفی ہوئی۔

اشکال:- اس جگہ شوافع پر اشکال فی عبارت ہے کہ استحقاق حمد کے اثبات للباری کے وقت دلالت کا لفظ بولا اور نفی استحقاق حمد بغیر اللہ نفی عبادۃ غیر اللہ نفی استحقاق حمد بغیر اللہ کو مفہوم مخالف کے لحاظ سے ثابت کیا حالانکہ یہی مقصود منطوق کلام سے بھی حاصل ہو سکتا ہے مفہوم مخالف کے ارتکاب کا کوئی فائدہ نہیں کیونکہ جب یہ صفات علت بنتی ہیں حکم استحقاق حمد معلول کے لئے ان ہیں بھی یہ صفات مختص للذات الباری اور نیز اس اثبات معلول (یعنی استحقاق حمد) کے لئے ان صفات کے علاوہ اور کوئی علت ہی نہیں اور یہ ضابطہ ہے کہ جہاں اختصاص علت بالمعلول ہو وہاں انتفاء علت سے انتفاء معلول ہوتا ہے۔ تو یہ مقصودی بات تو منطوق عبارت سے ہی حاصل ہوگی مخالف مفہوم کے نکالنے کے کوئی ضرورت ہی نہ تھی۔

جواب من الشوافع :- ایک ہوتا ہے مدلول منطوق اور ایک ہوتا ہے غیر مدلول پھر مدلول سے تو کسی اور حکم کو نکالا جاسکتا ہے غیر مدلول کو متحدی کر کے اس سے کسی دوسرے حکم کو نہیں نکالا جاتا اب یہ بات آپ کی صحیح ہے کہ انتفاء علت سے انتفاء معلول بھی ہو گیا لیکن یہ بات مدلول تو نہیں مدلول منطوق تو یہی ہے کہ اثبات علل سے اثبات معلول ہو گا جب یہ مدلول نہیں تو اس سے دوسرے حکم نفی عبادت لغیرہ کا نکالنا صحیح نہ ہوا اور یہ حکم ثانی درجہ قوت میں نہ ہو گا بخلاف مفہوم مخالف کے کہ یہ مفہوم مخالف عند الشوافع مدلول ہوتا ہے اور مدلول سے حکم ثانی کی تخریج قوی ہوتی ہے بخلاف حکم ثانی کی تخریج عن غیر المدلول سے اس لئے ہم نے اس حکم کو نکالنے کے لئے مفہوم مخالف کا اعتبار کیا ہے۔

☆ فالوصف الاول : یہاں سے ہر ایک صفت کے تفصیلی نکات کا بیان ہے۔

(۱) صفت رب العالمین سے اشارہ ہوا کہ موجب الحمد لذات الباری تریب باری ہے وہ اس طرح کہ کائنات کی جمیع نعمتیں اللہ تعالیٰ نے حضرت انسان کے ہی لئے پیدا فرمائیں پھر حضرت انسان ان نعم سے متمتع تب ہو سکتا ہے جب کہ پہلے انسان کو وجود و بقاء نصیب ہو یعنی تمام نعم سے متمتع ہونے کا اصل الاصول صفت ایجاد و صفت تربیت ہو جب ان ہی صفات کی وجہ سے انسان نعم کو حاصل کر سکتا ہے تو انسان کو چاہئے کہ اس صفت تربیت و ایجاد کی وجہ سے حمد کرے تو موجب للحمد ایجاد و تربیت ہی ٹھہری۔

(۲) الرحمن الرحیم قبل از بیان ایک نکتہ سمجھیے

فائدہ :- تمام کائنات پر انعامات باری تعالیٰ کے سلسلہ میں تین مذہب ہیں (۱) فلاسفہ کا (۲) معتزلہ کا (۳) اہل سنت والجماعت کا

(۱) فلاسفہ کا مذہب یہ ہے کہ تمام انعامات کا صدور علی وجہ الاضطراب ہے (۲) معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ صدور الانعامات عن الذات الباری علی وجہ الاضطراب تو نہیں لیکن

واجب ضرور ہے یعنی اثابت مطیع اور سزا عاصی باری تعالیٰ پر واجب ہے اور یہ وجوب بھی تقریباً اضطرار کے مشابہ ہی ہے اور یہ وجوب بوجہ سوابق اعمال کے ہے اسی بناء پر معتزلہ امکان کذب لذات الباری میں اختلاف کرتے ہیں (۳) حضرات متوسطین اہل سنت والجماعت کا مذہب یہ ہے کہ مخلوق پر تمام انعامات واحسانات محض تفضل واحسان باری ہے وگرنہ اللہ تعالیٰ پر کسی نیک نیکی پر ثواب کا مرتب کرنا واجب نہیں۔ تو اب لفظ الرحمن الرحیم میں اشارہ ہو گیا کہ مخلوق پر ہر قسم کے انعامات واحسانات محض تفضل واحسان کے طور پر ہیں (جس سے معتزلہ وفلاسفہ کی تردید ہو گئی) کیونکہ رحمٰن رحمۃ سے ہے اور رحمۃ کا معنی رقت القلب کا ہوتا ہے اور باری تعالیٰ میں غایات مراد ہوتی ہیں والرقۃ یتقھی الفضل والا احسان۔ اور حتیٰ یستحق الحمد ہمیں قاضی صاحب نے اہل سنت کے مذہب کی صحت اور دوسرے دو مذہبوں کے ابطال کی دلیل کی طرف اشارہ کیا ہے کہ اگر دوسرے دو مذہب مراد لئے جائیں تو باری تعالیٰ مستحق للحمد نہیں رہیں گے کیونکہ اگر انعامات کا صدور علی وجہ الاضطرار مانا جائے (کما قال بہ الفلاسفۃ) تو پھر استحقاق حمد لذات الباری نہیں رہتا کیونکہ عمل اضطراری قابل حمد و تعریف نہیں ہوتا اسی طرح اگر صدور الانعامات علی وجہ الوجوب کا قول کیا جائے (کما قال بہ المعتزلۃ) تو پھر بھی استحقاق حمد لذات الباری نہیں رہیگا کیونکہ کوئی حق کسی پر واجب ہو اس واجب کے ادا کرنے سے وہ ادا کرنے والا قابل مدح نہیں ہوتا مثلاً اگر مقروض قرضہ ادا کر دے تو اس پر اس کی تعریف نہیں کی جائے گی کیونکہ اس نے تو دوسرے کے حق کو ادا کیا ہے لہذا معتزلہ وفلاسفہ کا مذہب باطل ہوا اور اہل سنت والجماعت کا مذہب ثابت ہوا اور استحقاق حمد لذات الباری بھی ثابت رہا۔

یستحق بہ الحمد میں حتیٰ استینافیہ ہے۔

(۳) مالک یوم الدین اس کے ذکر کرنے سے مقصود اختصاص ہے یعنی پہلے جو بھی صفات گزری ہیں ان میں صورتاً تو ہم شرکت غیر تھا کیونکہ تربیت مثلاً باپ بیٹے کی بھی تو کرتا ہے یا بادشاہ رعایا

کی بھی تو کرتا ہے یا اسی طرح انعام و احسان دنیاوی مخلوق کی طرف سے بھی ہوتے رہتے ہیں تو تخصیص نہ ہوئی اگرچہ جس نمونہ کی ربوبیت و رحمتہ باری تعالیٰ اور کمالات ہیں اس نمونہ کی غیر کی نہیں ہے لیکن صورتاً تو ہم شرکت غیر تھا بخلاف اسی صفت کے کہ اس میں صورتاً تو ہم شرکت غیر بھی نہیں کہ مالکیت امور کلہا فی یوم الدین فقط ذات باری کی ہی ہو سکتی ہے۔ تو خلاصہ یہ نکلا کہ نفس علیہ استحقاق حمد کے لئے یہی صفات ہیں اور یہ صفات فقط ذات باری میں ہیں تو اختصاص علیہ فی نفس الامر مقتضی ہے اختصاص معلول فی نفس الامر کو ہاں اگر تحقق کے اعتبار سے بات ہوتی۔ تو پھر تو ہم غیر بھی ہو سکتا تھا کیونکہ تحقق میں تو تربیت باپ کی بیٹے کے لئے ہوتی ہے لیکن نفس الامر میں تربیت کرنا اور انعام دینا وغیرہ فقط ذات باری تعالیٰ کی طرف سے ہے نیز مالک الامور کلہا فی یوم الدین میں یہ بھی اشارہ ہو گیا کہ چونکہ میں مالک الامور کلہا فی یوم الدین ہوں لہذا حامدین کو ثواب کا وعدہ اور معرضین عن الحمد کو سزا کی وعید کرتا ہوں۔

اللّٰهُ اللّٰهُ اللّٰهُ اللّٰهُ اللّٰهُ اللّٰهُ اللّٰهُ اللّٰهُ اللّٰهُ اللّٰهُ

اللّٰهُ اللّٰهُ اللّٰهُ اللّٰهُ اللّٰهُ اللّٰهُ اللّٰهُ اللّٰهُ اللّٰهُ اللّٰهُ

اللّٰهُ اللّٰهُ اللّٰهُ اللّٰهُ اللّٰهُ اللّٰهُ اللّٰهُ اللّٰهُ اللّٰهُ

اللّٰهُ اللّٰهُ اللّٰهُ اللّٰهُ اللّٰهُ اللّٰهُ اللّٰهُ اللّٰهُ

اللّٰهُ اللّٰهُ اللّٰهُ اللّٰهُ اللّٰهُ اللّٰهُ اللّٰهُ

اللّٰهُ اللّٰهُ اللّٰهُ اللّٰهُ اللّٰهُ اللّٰهُ

اللّٰهُ اللّٰهُ اللّٰهُ اللّٰهُ اللّٰهُ

اللّٰهُ اللّٰهُ اللّٰهُ

إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ

ثُمَّ إِنَّهُ لَمَّا ذَكَرَ الْحَقِيقُ بِالْحَمْدِ ، وَوَصَفَ بِصِفَاتٍ عِظَامٍ تَمَيَّزَ بِهَا عَنْ

پھر بے شک جب اس ذات کا ذکر کیا جا چکا ہے جو لائق حمد ہے اور اس ذات کی ایسی عظیم الشان صفات ذکر کی گئیں جن کی وجہ سے وہ ذات دوسری تمام ذات سے ممتاز ہو گئی

سَائِرِ الذَّوَاتِ وَتَعَلَّقَ الْعِلْمُ بِمَعْلُومٍ مُّعَيَّنٍ خُوطِبَ بِذَلِكَ ، أَيْ يَا مَنْ

اور مخاطب کا علم معلوم معین کے ساتھ متعلق ہو گیا تو اب اس ذات کو بصیغہ خطاب ذکر کیا گیا یعنی اے وہ ذات

هَذَا شَأْنُهُ نَخْصُكَ بِالْعِبَادَةِ وَالْإِسْتِعَانَةِ ، لِيَكُونَ أَذَلُّ عَلَى الْإِخْتِصَاصِ

جسکی یہ شان ہے! ہم عبادت اور استعانت کو تیرے ساتھ مخصوص کرتے ہیں، تاکہ یہ زیادہ دلالت کرے اختصاص پر

وَلِلتَّرَقُّي مِنَ الْبُرْهَانِ إِلَى الْعِيَانِ وَالْإِنْتِقَالِ مِنَ الْغَيْبَةِ إِلَى الشُّهُودِ ،

اور تاکہ دلیل سے مشاہدہ کی طرف ترقی اور انتقال من الغیبة الی الشہود پر زیادہ دلالت کرے۔

فَكَانَ الْمَعْلُومَ صَارَ عِيَانًا وَالْمَعْقُولُ مُشَاهَدًا وَالْغَيْبَةُ حُضُورًا ، بُنِيَ أَوَّلُ

پس گویا کہ جو چیز درجہ علم میں تھی وہ عیاں ہو گئی اور جو معقول و غیبیہ میں تھی اب مشاہدہ اور حضور میں آ گئی۔ کلام کے

الْكَلَامِ عَلَى مَا هُوَ مَبَادِي حَالِ الْعَارِفِ مِنَ الذِّكْرِ وَالْفِكْرِ وَالتَّأَمُّلِ فِي

اول کی بنیاد ان کیفیات پر تھی جو عارف کے ابتدائی حالات تھے یعنی ذکر و فکر اور صفات باری میں تأمل

أَسْمَائِهِ وَالنَّظَرِ فِي آيَاتِهِ وَالْإِسْتِدْلَالِ بِصَنَائِعِهِ عَلَى عَظِيمِ شَأْنِهِ وَبَاهِرِ

اور اسکی نعمتوں میں غور و خوض کرنا اور اللہ کی کاریگریوں سے اسکی عظمت کے درجات پر استدلال پکڑنا اور اس کے

سُلْطَانِهِ ، ثُمَّ قَفَى بِمَا هُوَ مُنْتَهَى أَمْرِهِ وَهُوَ أَنْ يَخُوضَ لُجَّةَ الْوُضُولِ

علیہ سلطنت پر بھی۔ پھر پیچھلائے ہیں اس چیز کو جو سالک کے حال کا آخر ہے یعنی وصول الی اللہ کے تصور میں گمس جانا

وَيَصِيرُ مِنْ أَهْلِ الْمَشَاهِدَةِ فَيَرَاهُ عَيْنَانَا وَيُنَاجِيهِ شِفَاهَا. اَللّٰهُمَّ اجْعَلْنَا

اور اہل مشاہدہ میں سے ہو جانا پس وہ دیکھتا ہے اسوت اس ذات پاک کو اپنی آنکھوں سے اور اس سے
بالشافہ سرگوٹی کرتا ہے۔ اے اللہ ہمیں بھی ان لوگوں میں سے بنا جو تیری ذات تک

مِنَ الْوَاصِلِينَ لِلْعَيْنِ دُونَ السَّامِعِينَ لِلْأُذُنِ. وَمِنْ عَادَةِ الْعَرَبِ التَّفَنُّنُ

پہنچنے والے ہیں ان میں سے نہ بنا جنہوں نے محض تیری خبر سن رکھی ہے۔ اور اہل عرب کی عادت قسم بھسم

فِي الْكَلَامِ وَالْعُدُولُ مِنْ أُسْلُوبٍ إِلَى آخَرَ تَطْرِيقٌ لَهُ وَتَنْشِيطٌ لِلْسَّامِعِ،

کلام کرنے کی اور ایک اسلوب سے دوسرے اسلوب کی طرف منتقل ہونے کی ہے، کلام میں جدت پیدا کرنے اور

فَيُعَدِّلُ مِنَ الْخِطَابِ إِلَى الْغَيْبَةِ، وَمِنَ الْغَيْبَةِ إِلَى التَّكَلُّمِ وَبِالْعُكْسِ،

سامع کو راغب کرنے کیلئے چنانچہ خطاب سے غیبت کی طرف اور غیبت سے تکلم کی طرف اور اس کے برعکس کیا جاتا ہے

كَقَوْلِهِ تَعَالَى: حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ وَقَوْلُهُ: وَاللّٰهُ

جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان یہاں تک کہ جب تم ہوئے کشتیوں میں بھرہ لے کر چلیں ان کو کہو جیسے فرمان باری تعالیٰ ہے اور اللہ ہے

الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَّاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فُسُقْنَاهُ وَقَوْلُ أَمْرِئِ الْقَيْسِ

جس نے چلائی ہوائیں پھر اٹھاتی ہیں وہ ہوائیں بادلوں کو پھر اس کو ہانکا ہم نے، اور جیسے امرئ القیس کا قول

تَطَاوَلَ لَيْلُكَ بِالْإِمْدِ وَنَامَ الْخَلِيٌّ وَلَمْ تَرْقُدْ

اے جان تیری رات مقام ائمہ میں طویل ہو گئی اور جو شخص خلیفہ عاشق سے ہمدرد گیا لیکن تمہیں نیند نہیں آئی

وَبَاتَ وَبَاتَتْ لَهُ لَيْلَةٌ كَلِيلَةَ ذِي الْعَائِرِ الْأَزْمَدِ

اور اس نے رات گزار دی اور رات گزر بھی گئی مثل آشوب چشم والے آدمی کی رات کے

وَذَلِكَ مِنْ نَبَأِ جَاءَ نَسِيٍّ وَخُبْرَتُهُ عَنْ أَبِي الْأَسْوَدِ

اور یہ (بظہار) اس منہوں خبر کی وجہ سے تھا جو مجھ تک پہنچی یعنی مجھ کو خبر دی گئی ابوالاسود کی موت کی

اغراض مصنف :- ایسا کہ بعد وایا کہ نستعین کے ذیل میں تین مسائل کا بیان ہے جس کی تفصیل درج ذیل ہے: ابتداءً ایسا کہ بعد سے وایا کہ ضمیر منفصل تک التفات کو پیش کر رہے ہیں، لیکن پھر اس عبارت میں تین مسئلے بیان ہو گئے لیکن ادل تک نفس التفات کی دو شرائط کا بیان ہے، لیکن اول سے ومن عادة العرب تک خاص اس التفات کے نکتے بیان کئے ہیں پھر ان نکتوں کے دو درجے ہو گئے پہلے اجمالی طور پر، بعدہ تفصیلی طور پر ان سے علم تصوف کا ایک مسئلہ اخذ کریں گے۔ اور ومن عادة العرب سے وایا کہ ضمیر منفصل تک التفات کی چھ اقسام کا بیان ہے۔ بقیہ تقطیع عبارت اگلی عبارت کے ساتھ ملاحظہ فرمائیں۔

تشریح :- ایسا کہ بعد سے قاضی بیضاوی التفات کو پیش کر رہے ہیں جس کی تفصیل یہ ہے کہ اس جگہ التفات من الغیبة الی الخطاب ہے اور اس قسم کے التفات کے لئے دو شرطیں ہوتی ہیں (۱) جو مخاطب ہو وہ متنازع من جمیع الذوات ہو (۲) مخاطب متعین و معلوم ہو۔ اب اس جگہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی ذات مخاطب ہے اور ان میں یہ دونوں شرطیں موجود ہیں کہ باری تعالیٰ کی یہاں صفات عظام کو بیان کیا اور یہ صفات بھی مختص ہیں تو اس سے باری تعالیٰ متنازع من جمیع الذوات ہیں اور ممتازیت کی وجہ سے معلوم و متعین بھی ہیں تو التفات صحیح ہوا

☆ لیکن ادل :- سے اس التفات کے دو فائدے ذکر کر رہے ہیں۔

فائدہ (۱) :- التفات من الغیبة الی الخطاب کو ذکر کرنے میں زیادہ دلالت علی الاختصاص کی طرف اشارہ کیا ہے کیونکہ قانون ہے کہ تقدم ما حقه التأخیر یفید الحصر اور نفس حصر و اختصاص غیبت کی صورت میں بھی حاصل ہوتا ہے کہ ایسا کہ بعد وایا کہ نستعین میں نفس حصر حاصل ہو جاتا ہے لیکن زیادہ دلالت علی الاختصاص نہ ہوتی وہ التفات من الغیبة الی الخطاب سے ہی حاصل ہوتی ہے وہ اس طرح کہ باری تعالیٰ کو خطاب حقیقہ نہیں بلکہ تمیز و صفی و علمی کو قائم مقام

بنایا گیا ہے تمیز مشاہد و حاضر کے لئے، جب تمیز وصفی کو قائم مقام تمیز حاضری کے بنایا گیا تو گویا کہ خطاب کے اندر حکم کا ترتب صفات پر ہو رہا ہے کیونکہ حقیقت خطاب جو نہیں ہو سکتا تو یقیناً یہ حکم صفات کی وجہ سے ہوگا اور جب ترتب حکم صفات پر ہو تو صفات علت بنیں گی اس حکم کا معنی یہ ہوگا کہ ایہا الموصوف والتمیز بالصفات نخصک بالعبادة والاستعانة یعنی اختصاص عبادت کیوں ہے لاجل تمیز ک بتلک الصفات عن جمیع الذوات تو یہاں زیادہ دلالت علی الاختصاص ہوئی اور صیغہ غیب ایاہ نعبد کے وقت نفس حصر تو حاصل ہوتا لیکن زیادہ دلالت علی الاختصاص کا فائدہ حاصل نہ ہوتا بلکہ اس وقت صفات کا تذکرہ ہی نہ ہوتا، پھر یہ صفات چونکہ مختص بذات الباری ہیں لہذا حکم استعانت بھی مختص بذات الباری ہوگا، بعنوان دیگر غیبت کی صورت میں محض دعویٰ ہی دعویٰ ہوتا کہ ہم اس باری تعالیٰ کی ہی عبادت کرتے ہیں اور خطاب کی صورت میں دعویٰ جمع دلیل ہے کہ ہم فقط تیری ہی عبادت کرتے ہیں اور تجھ ہی سے استعانة کا سوال کرتے ہیں اور اس کی دلیل یہ ہوگی لاجل تمیز ک بتلک الصفات عن جمیع الذوات فی اعطاء الانعامات والاحسانات ۔

نیز اس زیادہ دلالت علی الاختصاص کے ضمن میں یہ اشارہ بھی ہو گیا کہ حامد کے لئے مناسب ہے کہ وہ حقیض حجاب سے ترقی کر کے ذر وء قرب و مشاہدہ کا مقام حاصل کر لے اور مزید براں عبادت و استعانت میں درجہ احسان (اعبد ربک کما نک تر اہ فان لم تکن تر اہ فانہ یر اک الحدیث) حاصل کر لے۔

فائدہ (۲) :- والترقی من البرہان الی العیان سے اس مخصوص التفات کا دوسرا فائدہ بیان کیا ہے کہ اس التفات میں حامد کو یہ سمجھایا گیا ہے کہ جو ذات مختص بالمحمد ہے اس کا علم بالبرہان والدلیل سے ترقی کر کے علم بالعیان والشہود حاصل کر لے کیونکہ جو علم پہلے حاصل کیا گیا ہے وہ صفات کے ذریعہ تھا اور جو علم صفات کے ذریعہ ہوتا ہے، وہ علم بالبرہان ہوتا ہے اب ایاک نعبد

میں علم بالعیان والمشاہدہ کا حصول ہے اور ترقی کا یہی درجہ ہوتا ہے کہ دلیل کے بعد عین الیقین کا درجہ حاصل کیا جائے، والانتقال من الغیبة اس کی دلیل ہے، فکان المعلوم سے اجمال فکتین کے بعد اسی اجمال کی تفصیل ہی ہے۔

فائدہ:- والترقی میں دو نسخے ہیں ایک نسخہ میں لفظ ہے ولسترقی لام جارہ کے ساتھ اور دوسرے نسخے میں لفظ ہے والترقی اول الذکر نسخے کے ماتحت ولسترقی کا عطف ہوگا لیکن پر اور دو نکتے بنیں گے اور اس میں کوئی اشکال نہیں کہ التفات کو اختیار کیا تاکہ دلالت علی زیادۃ الاختصاص ہو جائے اور تاکہ ترقی من البرہان الی عیان ہو جائے البتہ دوسرے نسخے کے ماتحت والترقی کا عطف ہوگا اختصاص پر عبارت یوں ہوگی لیکن ادل علی الاختصاص ولیکن ادل علی الترقی پہلے نکتہ کے اعتبار سے تو صحیح ہے کہ التفات کی صورت میں (اول اسم تفصیل کے صیغہ کی رعایت کرتے ہوئے) زیادہ دلالت علی الاختصاص ہوتی ہے اور غیبة کی صورت زیادہ دلالت تو نہیں ہوگی البتہ نفس اختصاص کا ثبوت (بوجہ تقدیم) کے باقی ہوگا البتہ نکتہ ثانیہ میں اشکال ہوگا کیونکہ اس وقت معنی یہ ہوگا کہ التفات کو اختیار کیا تاکہ زیادہ دلالت ہو جائے ترقی من البرہان الی العیان کی طرف اور اگر التفات نہ ہو بلکہ غیبت ہی رہے تو زیادہ دلالت علی الترقی نہیں ہوگی البتہ نفس ترقی ثابت ہوگی حالانکہ غیبت کی صورت میں بالکل نفس ترقی من البرہان الی العیان کا ہی فقدان ہے کیونکہ جب صیغہ ہی غیب کا ہے تو عیان کیسے ہوا لہذا یہ نسخہ موجودہ میں والترقی کا لفظ مخدوش ہوا جس سے خلل فی المقصود ہوتا ہے۔

جواب:- علامۃ شیخ زادہ نے اس کا جواب دیا ہے کہ اس جگہ صورتہ عطف علی لفظ الاختصاص کے وقت معطوف علیہ میں زیادتی مخصوص مراد ہوگی اور معطوف میں زیادتی مطلقہ مراد ہوگی اور اسم تفصیل کی استعمال دونوں طرح سے ہوتی رہتی ہے کہ بعض مقام میں زیادتی کسی خاص مفضل علیہ کے اعتبار سے ہوتی ہے اور بعض دفعہ زیادتی مطلق مراد ہوتی ہے کسی خاص مفضل علیہ کا اعتبار

نہیں ہوتا، تو یہاں بھی معطوف علیہ میں تو زیادتی خاص مفضل علیہ کے اعتبار سے ہوگی کہ التفات الی الخطاب کی صورت میں زیادہ دلالت علی الاختصاص ہوتی ہے یہ بنسبت غیبت کے ہے کہ غیبت میں نفس اختصاص کا وجود ہوتا ہے اور برہان سے عیان کی طرف زیادہ ترقی ہے اور یہ زیادتی مطلقہ ہے نہ کہ بنسبت غیبت کے تاکہ کہا جائے کہ غیبت کے وقت نفس ترقی کا وجود باقی رہے گا اور یہ زیادتی ترقی اس لحاظ سے ہے کہ جو ذات حقیقہ بھی معاین و مشاہد ہو سکے اس کو صیغہ خطاب سے پکارا جائے تو اس میں اتنی ترقی نہیں جتنی اس وقت ہوتی ہے جب صیغہ خطاب سے ایسی ذات کو پکارا جائے جو حقیقہ معاین و مشاہد نہ ہو سکتی ہو۔

عبارتی فائدہ:- دنیا میں حقیقہ مشاہدہ و معائنہ ذات باری تعالیٰ کا ناممکن ہے اس پر نص قرآنی لن ترانی موجود ہے جس سے امتناع مشاہدہ باری بغیرہ معلوم ہوتا ہے اگرچہ رب ارنی سے امکان ذاتی بھی معلوم ہوتا ہے لیکن بہر حال دنیا میں ذات باری کا مشاہدہ حقیقہ جب ناممکن ہے تو پھر ترقی من البرہان الی العیان یا الی الشہود دیا الی الحضور کے کہنے کا کیا مطلب ہوا؟

جواب:- عبد حامد کے اعراض عن سوی اللہ علی وجہ الکمال سے جو ایک حالت راسخہ پیدا ہوتی ہے اس حالت راسخہ کو بھی مشاہدہ و معائنہ سے تعبیر کیا جاتا ہے یعنی جب حامد مستغرق فی جناب القدس الباری تعالیٰ ہو جاتا ہے تو اس کمال استغراق کو معائنہ کہا جاتا ہے یہاں وہی مشاہدہ و معائنہ مراد ہے کما قال السالک فی سبیل اللہ۔

خیالک فی عینی ذکرک فی فہمی و مشواک فی قلبی فابین تغیب
یہاں بھی اسی قسم کا مشاہدہ مراد ہے لہذا انجائش اعتراض نہیں۔

☆ بنی اول الکلام: سے مسئلہ تصوف کا استنباط ہے۔ بعنوان دیگر پہلے دو نکتہ التفات کے علماء ظاہر کے لحاظ سے تھے اور اب نکتہ التفات علماء باطن کے لحاظ سے ہے وہ یہ کہ علم تصوف میں مقصود تزکیہ باطن ہوتا ہے اور جو عارف ہوتا ہے اس کے دو حال ہوتے ہیں ابتداء اور انتہاء

ابتداء سلوک میں اس کو مدد و دست علی ذکر الباری تعالیٰ والفکر فی اسماء الصفاتیہ اور اس کی نعمتوں میں نظر کرنا اور اس کی مصنوعات سے اس کی عظمت شان پر اور غلبہ سلطنت پر استدلال پکڑنے کی تلقین کی جاتی ہے تاکہ مجاہدہ اور ریاضت کرنا آسان ہو جائے، پھر ریاضت و مجاہدہ کے بعد انتہاء یہ ہوتی ہے کہ استغراق فی اللہ انقطاع عن سوی اللہ ہو اور وہ اہل مشاہدہ سے ہو اس کو وحدث شہود کہتے ہیں یعنی ہمہ از دست (نہ کہ ہمہ دست وحدت وجود کما قال بہ المبتدعون) یعنی تمام کائنات میں جہاں بھی نظر کی جائے تو فقط خدا ہی کی ذات نظر آئے یعنی انوارات ربانی و تجلیات حمدانی و فیضان سبحانی کا اس سالک میں اتنا حلول ہو جاتا ہے کہ اسے بجز ذات باری تعالیٰ کے اور کوئی چیز نظر بھی نہیں آتی جیسے کہ دن کو ستارے باوجود موجود ہونے کے سورج کی شعاع کے غلبہ کی وجہ سے نظر نہیں آتے تو اس طرح اس سالک و صوفی کا مشاہدہ عمل ہو جاتا ہے کہ اس کے سامنے تمام چیزیں موجود تو ہوتی ہیں لیکن انوار باری تعالیٰ کے غلبہ کی وجہ سے کوئی چیز اسے نظر نہیں آتی۔ لیکن یہ منتهی سالک ہے (کہ سیرالی اللہ ختم ہوئی) واصل کی یہاں سے ابتداء ہوتی ہے کہ سیر فی اللہ کا درجہ شروع ہوتا ہے اور یہ درجہ ختم ہوتا ہی نہیں ہے کیونکہ سیر فی اللہ صفات میں ہوتی ہے اور صفات باری لا تعد ولا تحصى ہیں، اسی درجہ کو محبوب سبحانی سید السند جیلانی رحمۃ اللہ علیہ نے اس طریقہ سے بیان کیا

شربت الحب کاسا بعد کاس فما نفلها الشراب وما رویت
تو اسی طرح سورۃ فاتحہ میں بھی پہلے الحمد للہ میں باری تعالیٰ کے نام کا ذکر ہوا اور بعدہ صفات ثلاثہ بصیغہ غیب ذکر ہوئیں تاکہ ابتداء سالک ہو جائے اور بعدہ صیغہ خطاب کا ذکر کیا گیا تاکہ وہ سالک و عارف اب مقام مشاہدہ و معائنہ کو حاصل کر لے۔ اللہم اجعلنا من
الواصلین الی العین دون السامعین للاثر و رزقنا مقام المشاہدۃ والسیرفیک ،
امین یا الہ العالمین ۔

☆ ومن عادة العرب: سے نفس التفات کا عمومی نکتہ بیان کر رہے ہیں جس کے ضمن میں التفات کے اقسام ستہ کا بیان ہوگا چنانچہ التفات کی چھ صورتیں ہیں۔ کیونکہ اسلوب تین ہیں تکلم۔ غیبت۔ خطابت۔ ہر ایک کی دوسرے کی طرف اضافت کریں تو مجموعہ چھ قسم بنتے ہیں۔

(۱) من الغيبة الى الخطاب (۲) من الغيبة الى التكلم

(۳) من الخطاب الى الغيبة (۴) من الخطاب الى التكلم

(۵) من التكلم الى الغيبة (۶) من التكلم الى الخطاب

اس التفات میں دو نکتے ہیں ایک بالنسبة الى المتكلم اور دوسرا بالنسبة الى المخاطب، متكلم کی نسبت تو نکتہ ہے طریقہ للکلام یعنی کلام کو جدید بنانا گویا کہ اس قسم کے التفات سے متكلم کا سامع کو یہ بتلانا مقصود ہوتا ہے کہ وہ اپنے مضمون کو ہر عنوان کے ساتھ پیش کر سکتا ہے اور مخاطب کے لحاظ سے نکتہ تمشیطاً لہ کا ہے کہ مخاطب لکل جدید لذیذ کے تحت ہر نئے اسلوب کلام سے سرور و لذت حاصل کرتا ہے استشہاد قرآن اثبات التفات پر حتیٰ اذا كنتم في الفلك جرين بہم پہلے كنتم سے مخاطب کیا اور بعدہ بہم میں ہم ضمیر غائب سے تعبیر کیا یہ التفات من الخطاب الى الغيبة ہے۔ دوسری آیت میں ہے

والله الذي ارسل الرياح الى قوله فسقناه الى بلد طيب

اس میں پہلے اپنی ذات کو اسم ظاہر صیغہ غائب سے تعبیر کیا اس کے بعد فسقناه میں تکلم سے تعبیر کیا تو یہاں التفات من الغيبة الى التكلم ہے۔ پھر قاضی صاحب نے امراء القیس مشہور عرب شاعر کا ایک مرثیہ پیش کیا کہ یہ التفات فقط قرآن مجید کے ساتھ خاص نہیں بلکہ محاورات کلام عرب میں بھی پایا جاتا ہے چنانچہ اشعار یہ ہیں

تَطَاوَلَ لَيْلُكَ بِالْإِثْمِ	وَنَامَ الْخَلِيٌّ وَلَمْ تَرْقُبْ
--------------------------------	------------------------------------

یہاں اپنی ذات کو صیغہ خطاب سے مخاطب کیا حالانکہ مقتضی مقام تکلم کا تھا تو یہ بھی التفات

ت من التحکم الی الخطاب ہے امراء القیس نے یہ مرثیہ اپنے والد ابوالاسود کی موت کے وقت پیش کیا تھا یا بھائی کی وفات پر۔

معنی یہ ہے کہ اے نفس: تیری رات اشد مقام میں لمبی ہو گئی ہے (حزن کی وجہ سے) اور غموں سے خالی آدمی سو گیا اور تو نہیں سویا۔

اشمد بکسر الهمزة وبکسر الميم اس پتھر کا نام ہے جس سے سرمہ بنتا ہے۔ اس کی تعریف رسول پاک ﷺ نے فرمائی ہے، بعض حضرات نے کہا ہے کہ اشمد بکسرین جس طرح پتھر کا نام ہو سکتا ہے اسی طرح جگہ کا نام ہو سکتا ہے کہ اشتراک لفظی ہو۔ الاثمد بضم الميم جگہ کا نام ہے

وَبَاتٍ وَبَاتٍ لَهُ لَيْلَةٌ كَلَيْلَةِ ذِي الْعَائِرِ الْأَرْمَدِ

اور پھر سو یا وہ بھی (یعنی امراء القیس) اور اس کی رات بھی مثل آنکھ میں خس و خاشاک پڑنے والے کے اور آشوب چشم والی مرض میں مبتلا ہونے والے کے ہے۔

ذی العائر خس و خاشاک والا۔ الارمد آشوب چشم کی مرض والا۔

یہاں بات کی ضمیر کا مرجع وہی اپنی ذات کو بنا رہا ہے تو یہاں بھی التفات ہوا کہ پہلے اپنے آپ کو مخاطب بنا چکا تھا اب غائب سے تعبیر کیا تو یہاں التفات عن الخطاب الی الغیبة ہوا۔

وَذَلِكَ مِنْ نَبَأِ جَاءَ نِسِي وَخُبْرُثُهُ عَنْ أَبِي الْأَسْوَدِ

اور یہ سارا اضطراب، حزن مجھے اس خبر کی وجہ سے ہوا جو میرے پاس ابوالاسود کے متعلق پہنچی

اس شعر میں جاء نسی میں، ی، ضمیر متکلم سے اپنے آپ کو تعبیر کیا حالانکہ پہلے بات میں ضمیر غائب کا مرجع تھا تو اس جگہ التفات من الغیبة الی التحکم ہوا۔

فائدہ:- قاضی صاحب نے صریح عبارت میں فقط دو قسم التفات کے پیش کئے ہیں باقی چار اقسام کو بالعکس میں مضمحل کر دیا ان کا اخراج ضروری ہے تو وہ اس طرح ہوگا کہ بالعکس کے ساتھ

والے لفظ کو غیبیہ کیساتھ ملایا جائے گا تو دوسرا قسم نکلے گا من الحكم الی الغیب ومن الحكم الی الخطاب، پھر بالعکس کا تعلق غیبیت کے ساتھ کہ التفات من الغیبیۃ الی الخطاب۔ نیز خطاب کو پکڑ کر تکلم کے ساتھ ملایا جائے گا یعنی من الخطاب الی الحكم

دوسری بات یہ ہے کہ قاضی صاحب نے جو التفات کے بارے میں شعر پیش کیا ہے اس میں تین التفات میں سے آخری دو التفات من الخطاب الی الغیبیت یا من الغیبیت الی الحكم وہ بعینہ قرآن مجید کی آیتوں والے التفات ہیں البتہ تیسرا التفات ابتدائی من الحكم الی الخطاب ہے یہ قسم نیا ہے تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اصل شعر میں التفات مقصود فقط یہی ہے

(۳) تیسری بات یہ ہے کہ اس پہلے قسم کے التفات میں مقتضائے مقام تکلم کو چاہتا تھا اور خطاب کا صیغہ استعمال کیا تو یہاں التفات من الحكم الی الخطاب ہو اس میں جمہور اور علامہ سکا کی کا اختلاف ہے، جمہور کے نزدیک التفات تب ہو سکتا ہے جبکہ طرق ثلاثہ میں سے کسی ایک طریقہ کا پہلے عبارت میں ذکر ہوا اور بعد میں دوسرا اسلوب اختیار کیا گیا ہو اس کو التفات کہیں گے اگر فقط مقتضائے مقام اسلوب کو چاہتا ہو اور اس سے عدول کر کے دوسرا اسلوب اختیار کیا گیا ہو اس کو التفات عندا لجمہور نہیں کہیں گے علامہ سکا کی کے نزدیک جمہور والا التفات بھی التفات ہے لیکن اگر محض مقتضائے مقام سے عدول کر کے دوسرا اسلوب اختیار کر لیا گیا ہو اس کو بھی علامہ سکا کی صاحب التفات کہتے ہیں، تو مذہب سکا کی اور جمہور میں نسبت عموم و خصوص مطلق ہے کہ جو التفات عندا لجمہور ہوگا وہ عندا لاسکا کی بھی التفات ہوگا لیکن یہ ضروری نہیں ہے کہ جو التفات عندا لاسکا کی ہو وہ عندا لجمہور بھی التفات ہو چنانچہ قرآن میں ہے وما لی لا اعبد الذی فطرنی والیہ ترجعون اس میں بقرینہ ترجعون مقام خطاب تھا کہ وما لکم لا تعبدون کہا جاتا لیکن اسلوب تکلم اختیار کیا گیا یہ التفات عندا لاسکا کی ہوگا، عندا لجمہور التفات نہیں ہوگا اب اس شعر میں تین التفات پیش کئے تو ایک تو ان میں التفات مقصودی ایک ہی ہے اور پھر چونکہ التفات مقصودی

وہی ایک ہے اس میں قاضی صاحب نے اشارہ کر دیا کہ قاضی صاحب کے نزدیک التفات کے بارے میں مذہب رائج علامہ سکا کی کا ہی ہے کہ مقتضائے مقام سے عدول کر کے دوسرے اسلوب کو اختیار کرنا بھی التفات ہوتا ہے۔

وَاَيُّا ضَمِيرٌ مَنْصُوبٌ مُنْفَصِلٌ ، وَمَا يَلْحَقُهُ مِنَ الْيَاءِ وَالْكَافِ وَالْهَاءِ

اور لیا ضمیر منصوب منفصل ہے اور جو اس کے آخر میں یاء اور کاف اور ہاء لگتے ہیں

حُرُوفٌ زِيدَتْ لِبَيَانِ الشَّكْلِ وَالْخَطَابِ وَالْغَيْبَةِ لَا مَحَلَّ لَهَا مِنْ

حروف تکلم اور خطاب اور غیبت کو بیان کرنے کیلئے زیادہ کیے گئے ہیں ان کا محل اعراب نہیں

الْبِاعْرَابِ كَالْتَاءِ فِي أَنْتَ وَالْكَافِ فِي أَرَأَيْتَكَ وَقَالَ الْخَلِيلُ أَيُّا مُضَافٌ

بسطرحت انت کی تاء اور ارایتک کا کاف، اور خلیل نے کہا لیا ان چیزوں کی طرف مضاف ہے

إِلَيْهَا ، وَاحْتِجَّ بِمَا حَكَاهُ عَنْ بَعْضِ الْعَرَبِ إِذَا بَلَغَ الرَّجُلُ السِّتِينَ فَيَأْيَاهُ

اور انہوں نے اس مقولہ سے استدلال کیا جسے بعض عرب نے نقل کیا ہے ”جب آدمی ساٹھ سال کی عمر کو پہنچ جائے تو

وَاَيُّا الشَّوَابِ ، وَهُوَ شَاذٌ لَا يُعْتَمَدُ عَلَيْهِ . وَقِيلَ : هِيَ الصَّمَائِرُ ، وَايُّا

اپنے کو جو جوان عورتوں سے بچائے۔“ مگر یہ حکایت شاذ ہے اس پر اعتماد نہیں کیا گیا۔ اور کہا گیا ہے یہ ضمائر ہیں اور لیا

عُمْدَةٌ فَإِنَّهَا لَمَّا فُصِّلَتْ عَنِ الْعَوَامِلِ تَعَذَّرَ النُّطْقُ بِهَا مُفْرَدَةً فَضُمَّ إِلَيْهَا

لئے لیے سہارا جس بے شک جب تک کو جدا کیا گیا عوامل سے تو معذور ہو گیا ان کو علیحدہ بلانا ہذا لیا کو ان کے ساتھ ملا دیا گیا

إِيَّا لَتَسْتَقِلَّ بِهِ ، وَقِيلَ : الضَّمِيرُ هُوَ الْمَجْمُوعُ . وَقُرِئَ (أَيَّاكَ)

تاکہ وہ مستقل ہو جائیں اس کے ساتھ مل کر۔ اور بعض نے کہا کہ دونوں چیزوں کا مجموعہ ضمیر ہے۔ اور ایاک

بِفَتْحِ الْهَمْزَةِ وَهِيََاكَ بِقَلْبِهَا هَاءٌ . وَالْعِبَادَةُ : أَقْصَى غَايَةِ الْخُضُوعِ

بفتح الہمزہ پڑھا گیا ہے اور ہیٹاک ہمزہ کو ہاء سے تبدیل کر کے بھی پڑھا گیا ہے۔ اور عبادت انہماکی درجہ کا خضوع

وَالْتَذَلُّ وَمِنْهُ طَرِيقٌ مُعَبَّدٌ أَيْ مُذَلَّلٌ ، وَتَوَبَّ ذُو عَبْدَةٍ إِذَا كَانَ فِي غَايَةِ

اور تذلل ہے اور اسی سے طریق معبد ماخوذ ہے یعنی مستعمل و ذلیل کردہ راستہ، اور اسی سے توب ذعبدہ ہے جبکہ کثیر اخذ

الصَّفَاقَةِ ، وَلِذَلِكَ لَا تُسْتَعْمَلُ إِلَّا فِي الْخُضُوعِ لِلَّهِ تَعَالَى

بنادت والا ہو اور اسی لیے لفظ عبادت اس خشوع و خضوع کیلئے استعمال ہوتا ہے جو صرف اللہ کیلئے ہو۔

اغراض مصنف :- وایا ضمیر منفصل سے اھدنا الصراط المستقیم تک مضمون آیت پر بحث کے بعد الفاظ مفرد کی تشریح مقصود ہے پھر وایا ضمیر منفصل سے والعبادة تک ضمیر ایاک کی تفصیل و تحقیق ہے جس میں چھ اجزاء ہیں ان کے بارے میں چار مذاہب اور دو قراءت شاذہ کا بیان ہے۔ پھر والعبادة سے والامتعانة تک عبارت کا معنی لغوی و اصطلاح شرع کا بیان ہے۔

تشریح :- مذاہب اربعہ کی وجہ تصریح ہے کہ اس بات کو سب مانتے ہیں کہ یہ ہے ضمیر منفصل پھر اس میں اختلاف ہے کہ کیا مجموعہ ایاک کا ضمیر ہے یا ایک جز ایاک کا تو ضمیر ہے اور دوسرا جز زائد ہے، پھر اگر ایک جز ضمیر ہے تو کیا پہلی جز ضمیر ہے یا دوسری جز ضمیر ہے پھر اگر اول جز ضمیر ہے تو دوسری جز زائد اسم ہے یا حرف ہے تو یہاں ایک طبقہ نحات کا مذہب تو یہ ہے کہ مجموعہ ایاک کا ضمیر ہے اور ایک طبقہ نحات کو فہ کا اس طرف گیا ہے کہ ایاک کا ایک جز ضمیر ہے اور جز بھی دوسرا ضمیر ہے، پہلا جز محض ستون کے درجہ میں ہے، اور اگر اول جز کو ضمیر مانا جائے تو پھر خلیل بن احمد فراہیدی کا مسلک یہ ہے کہ ضمیر جز اول ہے اور دوسرا جز اسم ہے، باقی جمہور محققین زجاج، سیبویہ، بوعلی سینا کا مسلک یہ ہے کہ جز اول ضمیر ہے اور جز ثانی حرف ہے اسم نہیں ہے۔

مذہب اول :- ان چار مذاہب میں سے قاضی صاحب کے نزدیک رائج اول مذہب یعنی جمہور کا ہے کہ ایاک کا ایک جز ضمیر ہے اور وہ جز بھی اول ہے اور ثانی جز حرف ہے اسم نہیں، دو

محاورے پیش کئے کہ ایای وایاہ وایاک میں ضمیر فقط ایاتہ ہے اور اورک، اور یاء محض غیبت اور تکلم اور خطاب کے بیان کرنے کے لئے ہے جیسے کہ انت، میں ضمیر ان ہے۔ لیکن طلب غور بات یہ ہے کہ تنویرین میں سے ایک تنویر تو صحیح ہے ایک تنویر صحیح نہیں اور جو تنویر صحیح نہیں ہے وہ انت ہے کہ یہ بھی مختلف فیہ ہے کہ بعض حضرات مجموعہ کو جز کہتے ہیں بعض ان کو ضمیر اور تا کو زائدہ اور بعض تا کو ضمیر اور ان کو زائدہ کہتے ہیں لہذا مختلف فیہ چیز کو بطور تنویر کے پیش کرنا صحیح نہیں ہے البتہ ارا یتک والی تنویر صحیح ہے، دلیل یہ ہے کہ ارا یتک کا مفعول اسم ظاہر ہمیشہ بعد میں مستعمل ہوتا ہے اور کہا جاتا ہے اراء یتک زید اب جب اس کا مفعول ایک ہی ہوتا ہے اور وہ بھی زید موجود ہے لہذا اس سے معلوم ہوا کہ کاف زائدہ ہے، نیز یہاں مخاطب کے لحاظ سے کاف ہی تبدیل ہوتی رہتی ہے کبھی مفرد کبھی مشنہ کبھی جمع اور مفعول ایک رہتا ہے اس بات کو علامہ شیخ زادہ نے ذکر فرمایا ہے

دوسری بات یہ ہے کہ ارا یتک کا معنی جو خبرنی کیا جاتا ہے حالانکہ اس معنی کو لفظ کے ساتھ کوئی مناسبت نہیں ہے تو اس کی حقیقت کو علامہ زحشری نے لکھا ہے کہ اصل میں اراء یتک کا معنی استفہام بصر کا ہے کہ کیا تو نے دیکھا ہے اور رؤیت بصری سبب بنتی ہے اخبار کے لئے تو ذکر السبب ارادة المسبب مجاز مرسل کا ایک قسم مراد ہے لہذا ارا یتک کا معنی اخبار فی کرنا مجازاً ہے اب اس جگہ ضمیر تو تا کی ہوتی ہے لیکن طلب اختصار کے پیش نظر کاف زائدہ کو ہی عام طور پر تبدیل کرتے رہتے ہیں مثلاً ارا یتک ارا یتکم ارا یتکم البتہ بعض اوقات ارا یتم اصل صیغہ کو ہی تبدیل کر دیا جاتا ہے ویسے عام طور پر اس حرف زائدہ کاف کو ہی تبدیل کرتے ہیں اور صیغہ ایک ہی رہتا ہے۔

مذہب ثانی:۔ خلیل بن احمد فراہیدی کا ہے کہ ضمیر جز اول اور آخر جز مثلاً ایای میں یاء اور ایاک میں کاف اور یاء میں ہایہ اسم ہیں اور مضاف الیہ ہیں ضمیر منفصل کے لئے، اس کا محاورہ پیش کیا کہ

إِذَا بَلَغَ الرَّجُلُ السَّبْتَيْنِ فَيَأْتِيَهُ وَإِنَّا الشُّوَابِ

جب آدمی ساٹھ سال کی عمر کو پہنچ جائے تو اپنے آپ کو عورتوں کے ساتھ جماع کرنے سے بچائے
اس جگہ ایسا ضمیر کی اضافت الشوَاب اسم ظاہر کی طرف ہے اور قانوناً جب اس کا
مضاف الیہ اسم ظاہر بن سکتا ہے تو اسم ضمیر یقیناً بطریق اولی مضاف الیہ بن سکتا ہے۔

جواب من الجمهور:- جمہور محققین کی طرف سے جواب یہ ہے کہ آپ کا پیش کردہ قول بطور
محاورہ کے یہ شاذ ہے کیونکہ جز اول ضمیر ہے اور ضمیر عام طور پر بالکل مضاف نہیں ہوتیں تو یہاں
مضاف کیسے ہو سکتی ہے۔

مذہب ثالث:- کوئین کا ہے کہ ضمیر جز ثانی ہے اور جز اول ستون کے درجہ میں ہے کیونکہ
ضربنی، ضربہ، ضربک میں ضمیر آخری جز ہیں تو یہاں افعال کے ساتھ اتصال کی وجہ سے باقی ہیں
جب ان کو افعال سے منفصل کر دیا گیا تو افعال کی طرح ان سے پہلے ایک چیز لائے تاکہ ستون
بن سکے۔

جواب من الجمهور:- اگر ضمیر جز ثانی کو مانا جائے اور ایا کو ستون مانا جائے تو اس سے لازم آتا
ہے کہ ستون اصل سے بڑا ہو حالانکہ یہ صحیح نہیں ہے۔

مذہب رابع:- مجموعہ ضمیر ہے کیونکہ عام طور پر استعمال مجموعہ ہوتی ہے، اثبات مذہب کی دلیل
چونکہ نہیں دی تھی اس لئے تردید کی ضرورت بھی پیش نہیں آئی۔

(۵) قراءت شاذہ: ایک قرأت میں ایاک بفتح الہزہ پڑھا گیا ہے اور پھر حروف حلقی العین میں
ہر ایک دوسرے کے قائم مقام ہو سکتا ہے تو ایک قراءۃ شاذہ میں ہمزہ کو ہا سے تبدیل کر کے حیاک
بھی پڑھا جاتا ہے پھر آئیں دو صورتیں ہیں بکسر الہاء و بفتح الہاء اس لحاظ سے تین قراءتیں ہوں گی۔

☆ والعبادة اقصی غاية الخضوع: یہاں سے والاستعانة تک عبارت کا معنی لغوی

واصطلاح شرع کا بیان ہے چنانچہ عبادت کا لغوی معنی ہوتا ہے تدبیل اور ذلت کا آخری درجہ۔ طریق معبد جرنیلی سڑک کو کہا جاتا ہے جو رات دن انسانوں و حیوانات کے پاؤں کے نیچے روندی جاتی ہے۔ ثوب ذو عبدة بہت موٹے کپڑے کو کہا جاتا ہے کیونکہ وہ بھی گھوڑے کا تل بنایا جاتا ہے گدھے کا پیڑ بھی بنایا جاتا ہے، تو اب محاورات لغویہ کے ماتحت عبادت کا معنی محض ذلت کا تھا اور اصطلاح شرع میں انتہائی درجہ کی ذلت و خضوع کے اظہار کو عبادت کہا جاتا ہے اور پھر انتہائی درجہ کی ذلت کا اظہار اس ذات کے لئے ہونا چاہئے کہ جو ذات کمال درجے کی منعم محسن ہو۔ اور وہ ذات باری تعالیٰ ہی ہے اس لئے عبادت کا اختصاص بذات الباری ہے، پھر اقسام عبادت میں سے صلوة بھی ہے اور اجزاء صلوة میں سے اہم الاجزاء سجدہ بھی ہے جس میں اشرف الاعضاء (چہرے) کو اہون الاشياء (مٹی) پر رکھ کر انتہائی عاجزی و ذلت کا اظہار کیا جاتا ہے لہذا غیر اللہ کے لئے سجدہ بھی جائز نہ ہوگا خواہ تعظیسی ہی کیوں نہ ہو۔

وَالِاسْتِعَانَةُ: طَلَبُ الْمَعُونَةِ وَهِيَ: اِمَّا ضَرُورِيَّةٌ، اَوْ غَيْرُ ضَرُورِيَّةٍ

اور استعانت نام ہے مدد طلب کرنے کا اور یہ معونت ضروری ہوگی یا غیر ضروری

وَالضَّرُورِيَّةُ مَا لَا يَتَأْتَّى الْفِعْلُ ذُوْنَهُ كَاقْتِدَارِ الْفَاعِلِ وَتَصَوُّرِهِ وَحُصُولِ

اور ضروری وہ ہے کہ جس کے بغیر فعل حاصل نہ ہو جیسے فاعل کا قادر ہونا اور فاعل کو اس فعل کا علم ہونا اور آلہ اور

آلَةٍ وَمَادَّةٍ يَفْعَلُ بِهَا فِيْهَا وَعِنْدَ اسْتِحْجَامِهَا يُوصَفُ الرَّجُلُ بِالْاِسْتِطَاعَةِ

مادے کا حاصل ہونا کہ جس آلہ کے ذریعے اس مادہ میں فعل انجام پائے گا اور ان معونات کے جمع ہونے کے وقت آدمی کو اس فعل کا مستطیع قرار دیا جائے گا

وَيَصِحُّ اَنْ يُكَلَّفَ بِالْفِعْلِ وَغَيْرُ الضَّرُورِيَّةِ تَحْصِيْلُ مَا يَتَيَسَّرُ بِهِ الْفِعْلُ

اور اس کو فعل کا مکلف بنانا صحیح ہوگا اور معونت غیر ضروری ان چیزوں کا حاصل کرنا جن کے ذریعے فعل آسان اور سہل ہو جائے

وَيَسْهُلُ كَالرَّاحِلَةِ فِي السَّفَرِ لِلْقَادِرِ عَلَى الْمَشْيِ ، أَوْ يُقَرَّبُ الْفَاعِلُ

جیسے قادر علی المشی کے لئے سفر میں سواری یا (معونہ غیر ضروریہ ان چیزوں کے فراہم کرنے کا نام ہے) جو فاعل کو

إِلَى الْفِعْلِ وَيُحَثُّ عَلَيْهِ ، وَهَذَا الْقِسْمُ لَا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ صِحَّةُ التَّكْلِيفِ

فعل کے قریب کر دیں اور اس کو فعل پر ابھاریں اور اس قسم پر صحت تکلیف موقوف نہیں ہے۔

وَالْمُرَادُ طَلَبُ الْمَعُونَةِ فِي الْمُهَمَّاتِ كُلِّهَا ، أَوْ فِي آدَاءِ الْعِبَادَاتِ ،

اور مراد تمام مقاصد میں معونہ طلب کرنا ہے یا بالخصوص عبادات کے ادا کرنے میں۔

وَالضَّمِيرُ الْمُسْتَكِنُ فِي الْفِعْلَيْنِ لِلْقَارِئِ وَمَنْ مَعَهُ مِنَ الْحَفْظَةِ ،

اور دونوں فعلوں میں جو ضمیر متکلم متستر ہے اس سے خود پڑھنے والا اور فرشتے جو اس پر نگران مقرر ہیں۔

وَحَاضِرِي صَلَاةِ الْجَمَاعَةِ أَوْ لَهُ وَلِسَائِرِ الْمُوَحِّدِينَ أَدْرَجَ عِبَادَتَهُ

اور حاضرین جماعت مراد ہیں یا خود پڑھنے والا اور مجمع مومنین مراد ہیں۔ قاری نے اپنی عبادت کو دوسرے مومنین کی عبادت

فِي تَضَاعُيفِ عِبَادَتِهِمْ وَخَلَطَ حَاجَتَهُ بِحَاجَتِهِمْ لَعَلَّهَا تُقْبَلُ بِرَكَّتِهَا

کی تہوں میں داخل کر دیا اور اپنی حاجت کو ان کی حاجت کے ساتھ ملا دیا تاکہ اس کی عبادت قبول کی جائے ان کی برکت سے

وَيُجَابُ إِلَيْهَا وَلِهَذَا شَرَعَتْ الْجَمَاعَةُ وَقُدِّمَ الْمَفْعُولُ لِلتَّعْظِيمِ

اور ان کے ساتھ اس کی حاجت پوری کر دی جائے اسی وجہ سے نماز باجماعت مشروع ہوئی۔ اور مفعول کو مقدم کیا گیا تعظیم

وَالْإِهْتِمَامُ بِهِ وَالِدَّلَالَةُ عَلَى الْحَضَرِ وَلِذَلِكَ قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ

کیلئے اور مہتمم ہونے کی وجہ سے اور دلالت علی الحضر کی غرض سے اور اسی لئے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے

اللَّهُ عَنْهُمَا مَعْنَاهُ نَعْبُذُكَ وَلَا نَعْبُدُ غَيْرَكَ وَتَقْدِيمُ مَا هُوَ مُقَدَّمُ

ایک نعبد کے معنی ”ہم تیری عبادت کرتے ہیں اور تیرے غیر کی عبادت نہیں کرتے“ کے ساتھ کیے ہیں۔ (نیز

ایک کو مقدم کیا گیا) اس چیز کو پہلے لانے کے لئے

فِي الْوُجُودِ وَالتَّسْبِيهِ عَلَى أَنَّ الْعَابِدَ يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ نَظَرُهُ إِلَى الْمَعْبُودِ

جو وجود حق میں پہلے ہے اور تسبیہ کرنے کیلئے اس بات پر کہ عابد کے لئے مناسب ہے کہ اول وہلہ میں اس کی

أَوَّلًا وَبِالذَّاتِ ، وَمِنْهُ إِلَى الْعِبَادَةِ لَا مِنْ حَيْثُ أَنَّهَا عِبَادَةٌ صَدَرَتْ عَنْهُ

نظر بلا واسطہ معبود کی طرف ہونی چاہیے اور پھر اس سے عبادت کی طرف (لیکن) اس حیثیت سے نہیں کہ وہ

بَلْ مِنْ حَيْثُ أَنَّهَا نِسْبَةٌ شَرِيفَةٌ إِلَيْهِ وَوُضْعَةٌ سَنِيَّةٌ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْحَقِّ ،

ایک عبادت ہے جو اس سے صادر ہوئی ہے بلکہ اس حیثیت سے کہ وہ ایک شریف نسبت ہے جس کا شہمی ذات باری ہے اور اس حیثیت سے کہ وہ عابد اور حق تعالیٰ کے درمیان ایک تعلق ہے

فَإِنَّ الْعَارِفَ إِنَّمَا يَحِقُّ وَضُوءُهُ إِذَا اسْتَغْرَقَ فِي مُمْلَحَظَةِ جَنَابِ الْقُدُّسِ

اسلئے کہ عارف باللہ کا وصول الی اللہ اس وقت متحقق ہوگا جبکہ وہ ماسوی اللہ سے غائب ہو کر ذات باری کے ملاحظہ میں

وَغَابَ عَمَّا عَدَاهُ ، حَتَّى إِنَّهُ لَا يُلَاحِظُ نَفْسَهُ وَلَا حَالًا مِنْ أَحْوَالِهَا إِلَّا

کھو جائے حتی کہ اپنی ذات اور اپنے احوال کی بھی پرواہ نہ کرے اگر کرے بھی

مِنْ حَيْثُ أَنَّهَا مُمْلَحَظَةٌ لَهُ وَمُنْتَسِبَةٌ إِلَيْهِ ، وَلِذَلِكَ فَضِلَ مَا حَكَى اللَّهُ

تو اس حیثیت سے کہ یہ احوال اللہ کے ملاحظہ کا ذریعہ ہیں اور اس کی طرف منسوب ہیں اور اسلئے اس کلام کو جسے

عَنْ حَبِيبِهِ حِينَ قَالَ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا عَلَى مَا حَكَاهُ عَنْ كَلِمِهِ

اللہ نے اپنے حبیب (محمد ﷺ) سے نقل کیا ہے جبکہ انہوں نے کہا تھا لا تحزن ان اللہ معنا فضیلت دی گئی ہے

اس کلام پر جسے اللہ نے اپنے کلیم (موسیٰ علیہ السلام) سے نقل فرمایا ہے

حِينَ قَالَ إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ . وَكَرَّرَ الصُّمَيْرَ لِلتَّصْيُصِ عَلَى أَنَّهُ

جبکہ انہوں نے کہا تھا ان معی ربی سیہدین۔ اور ضمیر ایک کو کرر لایا گیا اس بات کی تصریح کے لئے

الْمُسْتَعَانُ بِهِ لَا غَيْرَ ، وَقَدْ مَتَّ الْعِبَادَةُ عَلَى الْإِسْتِعَانَةِ لِيَتَوَافَقَ رُؤُوسُ

کہ قابل استعانت صرف وہی ذات ہے اس کے سوا کوئی نہیں اور عبادت کو استعانت پر مقدم کیا گیا تاکہ آیتوں کے سرے

الْأَيِّ ، وَيُعْلَمُ مِنْهُ أَنَّ تَقْدِيمَ الْوَسِيلَةِ عَلَى طَلَبِ الْحَاجَةِ أَدْعَى

کیساں ہو جائیں اور تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ ضرورت اور حاجت کے سوال سے پہلے وسیلہ بھیج دینا قبولیت کی طرف

إِلَى الْإِجَابَةِ. وَأَقُولُ: لَمَّا نَسَبَ الْمُتَكَلِّمُ الْعِبَادَةَ إِلَى نَفْسِهِ أَوْهَمَ

زیادہ داعی ہے۔ میں کہتا ہوں جب متکلم نے عبادت کی نسبت اپنی طرف کی تو اس نسبت نے اس کے دل میں ایک نرم

ذَلِكَ تَبَجُّحًا وَاعْتِدَادًا مِنْهُ بِمَا يَصْدُرُ عَنْهُ ، فَعَقَّبَهُ بِقَوْلِهِ وَإِيَّاكَ

اور اپنے سے صادر ہونے والی عبادت کا وزن اور وقعت بطریق وہم پیدا کر دیا تو اللہ تعالیٰ نے اس کے بعد وایاک

نَسْتَعِينُ لِيَذُلَّ عَلَى أَنَّ الْعِبَادَةَ أَيْضًا مِمَّا لَا يَتِمُّ وَلَا يَسْتَتِبُّ لَهُ

نستعین ذکر فرمایا تاکہ اس بات پر راہنمائی حاصل ہو جائے کہ عبادت بھی انہی چیزوں میں سے ہے جو بغیر معونت تو نہیں

إِلَّا بِمَعُونَةٍ مِنْهُ وَتَوْفِيقٍ ، وَقِيلَ الْوَاوُ لِلْحَالِ وَالْمَعْنَى نَعْبُدُكَ

خداوندی کے مکمل اور درست نہیں ہوتی اور کہا گیا ہے کہ وایاک نستعین میں واو حال کے لئے ہے اور آیت کے معنی نعبدک

مُسْتَعِينِينَ بِكَ. وَقُرِئَ بِكَسْرِ النُّونِ فِيهِمَا وَهِيَ لُغَةٌ بَنِي تَمِيمٍ

مستعینین بک ہیں (یعنی پروردگار ہم تیری عبادت کرتے ہیں اس حال میں کہ تجھ ہی سے مدد بھی چاہتے ہیں)

اور بعض نے ان دونوں (نجد اور نستعین) کے نون کو کسور پڑھا ہے اور یہ بنو تميم کی لغت ہے

فَلِإِنَّهُمْ يُكْسِرُونَ حُرُوفَ الْمُضَارَعَةِ سِوَى الْيَاءِ إِذَا لَمْ يَنْضُمَ مَا بَعْدَهَا

کیونکہ یہ لوگ حرف مضارعت کو کسرہ دیتے ہیں سوائے یاء کے جبکہ ان کا ما بعد مضموم نہ ہو۔

اغراض مصنف :- والاستعانة سے اهدنا الصراط المستقیم تک جملہ ایاک

نستعین کی تحقیق کر رہے ہیں جس میں آٹھ مسائل بیان ہو گئے۔ (۱) والاستعانة سے

والمراد طلب المعونة تک تقریباً چار سطور میں استعانة کا معنی لغوی وغیرہ کا بیان ہے۔

(۲) والمراد طلب المعونة سے والضمیر المستکن تک حذف مفعول کے بارے میں

ایک سوال کا جواب ہے (۳) والضمیر المستکن سے ادرج تک صیغہ جمع متکلم کے استعمال پر ایک سوال کا جواب ہے (۴) ادرج سے قدم المفعول تک بھی اسی صیغہ جمع متکلم کے استعمال پر ایک سوال کا جواب ہے۔ (۵) وقدم المفعول سے وکرر الضمیر تک تقدیم مفعول کے پانچ نکات کا بیان ہے (۶) وکرر الضمیر سے وقدمت العبادة تک تکرار مفعول پر ایک سوال کا جواب ہے (۷) وقدمت العبادة سے قرئ بکسر النون تک تقدیم عبادة علی الاستعانة پر ایک سوال کے تین جواب ہیں۔ (۸) قرئ بکسر النون سے اهدنا الصراط تک قراءت شاذہ کا بیان ہے۔

پچھلی عبارت میں اسی عنوان کے تین مسئلے بیان ہو چکے ہیں تو کل مسائل گیارہ ہوئے۔

مسئلہ (۱)۔ چنانچہ والاستعانة سے والمراد طلب المعونة تک استعانة کا معنی لغوی بیان کیا ہے کہ یہ باب استفعال سے ہے بمعنی طلب المعونة اور معونة مصدر بمعنی عون واعانة ہے معنی لفظی امداد طلب کرنا، پھر یہ معونة دو قسم پر ہے معونة ضروریہ وغیر ضروریہ معونة ضروریہ اسکو کہتے ہیں کہ جس کے بغیر تحقق و احداث فعل پر قدرت ہی نہ ہو اور انسان مکلف ہی نہ ہو سکے اسی کو اصول فقہ میں قدرت ممکنہ سے تعبیر کیا جاتا ہے، اس کی تشریح میں اقوال مختلف ہیں بعض حضرات نے قدرت ممکنہ کا معنی استطاعة کیا ہے اور استعانة کا معنی کیا ہے وجوہ ملایمیر الفعل متانتیا (ای حاصل) اور حضرات محققین کی طرف سے امام راغب اصفہانی نے قدرت ممکنہ کا معنی اور نقل کیا ہے کہ استطاعت ان چند معانی کا نام ہے کہ جن کے تحقق کے بعد انسان کو تمکن علی احداث الفعل حاصل ہو اور وہ معانی چار ہیں (۱) بکدیہ مخصوصہ للفاعل یعنی علۃ فاعلیہ (۲) تصور فعل و علم فعل (۳) حصول مادہ جو کہ تاثیر فاعل کو قبول کرے (۴) حصول آلہ کہ جس کی وجہ سے فاعل تاثیر فی المادہ کر سکے، تو اس لحاظ سے ان چار چیزوں کا عطاء (من ذات الباری ہونا) معونة ضروری ہے، قاضی بیضاوی صاحب نے اسی محققین والے معنی کو ترجیح دی ہے اور انہیں چار معانی کا ذکر کرنا اس ترجیح پر قرینہ ہے۔

لیکن الفاظ قاضی میں خلیجان ہے کیونکہ مثلاً اس نے جو کہا ہے کا اقتدار الفاعل یہ اقتدار فاعل تو معویۃ نہیں یہ تو صفت فاعل ہے لہذا یہاں بھی مضاف کو حذف کرینگے ای اعطاء اقتداء الفاعل ویسے ہی تصور فعل معویۃ نہیں ہے یہاں بھی حذف مضاف کرنا پڑے گا ای کا باحۃ تصور الفعل اسی طرح دوسری دو میں بھی حذف مضاف ہوگا کہ اعطاء مبدء حصول المادہ واعطاء مبدء حصول الآلة۔ اس قدرۃ ممکنہ کے بارے میں یہ اتفاق ہے کہ تکلیف مکلف کی یہ دار و مدار ہے اگرچہ اختلاف ہے کہ عند الاشاعرہ تکلیف مالا یطاق بھی جائز ہے اور عند المعتزلہ تکلیف مالا یطاق بالکل جائز نہیں لیکن بہر حال اس میں اتفاق ہے کہ تکلیف کے لئے قدرۃ ممکنہ شرط ہے کیونکہ اشاعرہ اگرچہ تکلیف مالا یطاق کے جواز کا قول کرتے ہیں لیکن وقوع کا قول نہیں کرتے لہذا اتفاق صحیح ہوا۔

قسم ثانی: معویۃ غیر ضروریہ: اس کو کہتے ہیں جس کی وجہ سے فعل آسان ہو جائے۔ اس پر فعل موقوف نہ ہو جیسے کہ انسان پیدل بھی جاسکتا ہو اور سواری مل جائے اس معویۃ غیر ضروریہ کو اصول فقہ کی اصطلاح میں قدرۃ میسرہ سے تعبیر کرتے ہیں اکثر احکامات عالیہ میں قدرت میسرہ کو شرط قرار دیا گیا ہے لیکن یہ قدرت مطلقاً تکلیف کے لئے دار و مدار نہیں بلکہ انسان عقلی طور پر بغیر قدرت میسرہ کے بھی مکلف ہو سکتا ہے عقلی طور پر اس لئے کہا ہے کہ شرعی طور پر بہت سے مقامات میں قدرت میسرہ شرط ہے جیسے زکوٰۃ اور حج میں۔ پھر یسر کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ ایسی چیزوں کا موجود ہو جانا کہ جس سے فعل آسان ہو جائے یا ایسی چیزیں جو فاعل کو فعل کی طرف قریب کر دیں مثلاً تربیات، ترغیبات کہ جس سے فعل آسان ہو جاتا ہے۔

فوائد (۱):۔ ایاک نعبد و ایاک نستعین میں مسئلہ قدر و جبر میں اہل سنت والجماعت کے مذہب کی تائید ہے کیونکہ جبر یہ انسان کو شجر و حجر کی طرح مجبور محض مانتے ہیں اور قدر یہ انسان کو خالق افعال مان کر مختار محض مانتے ہیں اور اہل سنت والجماعت کا مذہب ہے کہ کسب میں بندہ مختار

ہے اور خلق باری تعالیٰ کی طرف سے ہوتا ہے تو ایک نعبد وایاک نستعین میں اسی طرف اشارہ ہے کہ اے اللہ! عبادت ہمارے اختیار میں ہے اور اعانت آپ کے ہاتھ میں ہے یعنی عبادۃ منہ موقوف ہے اعانتہ منک پر۔

فائدہ (۲): حضرات صوفیاء عظام اور معنی کرتے ہیں نستعین کو عون سے نہیں ماخوذ کرتے بلکہ عین و معائنہ سے ماخوذ کرتے ہیں کہ اے اللہ! ہم تیری ہی عبادت کرتے ہیں تو ہمیں اپنا عین اور معائنہ کرو یعنی عبادت کر کے تجھ سے تیرا معائنہ مانگتے ہیں اور مشاہدہ چاہتے ہیں۔

فائدہ (۳): ایاک، نعبد وایاک نستعین میں استعانت من ذات الباری کا حصر ہے۔

سوال: یہاں سوال ہوتا ہے کہ دنیا میں تو ہر کوئی دوسرے سے اعانت کا طالب ہے کیونکہ دنیا کا نظام ہی اسی پر موقوف ہے کہ ایک دوسرے سے ضرورت کے وقت مدد طلب کی جاتی ہے تو حضر باقی نہ رہا۔

جواب: استعانت من غیر اللہ کی تین صورتیں ہیں (۱) غیر کو اعانتہ میں مستقل بالذات سمجھ کر مدد طلب کی جائے یہ تو شرک ہے اور حرام ہے (۲) غیر کو غیر مستقل سمجھا جائے لیکن اس قسم کی استعانت شریعت میں ثابت نہ ہو، یہ قبیح ہے اور بدعت ہے۔ (۳) غیر کو سمجھا بھی غیر مستقل جائے (کہ ہذا حد من مظاہر اللہ) اور اس قسم کی اعانتہ ثابت فی الشرع بھی ہو تو یہ استعانتہ محمود غیر قبیح ہے مثلاً حکیم سے دوا کا طلب کرنا، اولیاء اللہ سے دعا کا منگوانا۔

مسئلہ (۲): والرا دطلب المعونۃ سے والضمیر المستکن تک حذف مفعول پر ایک سوال کا جواب ہے۔

سوال: استعانتہ باب استفعال متعدی بدو مفعول ہوتا ہے اس جگہ ایک مفعول تو ہے ایاک لیکن دوسرے مفعول کو ذکر نہ کرنے کی کیا وجہ ہے۔

جواب (۱):۔ قاضی صاحب نے اس کا صراحتہ کوئی جواب نہیں دیا بلکہ فقط حذف مفعول کی عبارت ہی نکالی ہے کہ فی المهمات کلتھا اوفی اداء العبادات۔

جواب (۲):۔ لیکن اس کا اصل جواب یہ ہے کہ فعل متعدی کی مفعول کے لحاظ سے دو صورتیں ہیں، بعض اوقات تو فعل متعدی کو لازمی کے قائم مقام اتار کر مفعول کو حذف کر کے نیا منسا کر دیا جاتا ہے فائدہ عموم کے حاصل کرنے کے لئے اور مبالغہ کے لئے مثلاً فلان يعطی اعطاء کے مفعول کو ذکر نہیں کیا تا کہ تعیم حاصل ہو جائے کہ فلاں بڑا بخشنے کی خاص چیز کے عطا کرنے میں بخشنے نہیں بلکہ ہر چیز کا عطا کرنے والا اور اس میں مبالغہ حاصل ہوتا ہے، اور دوسری صورت یہ ہوتی ہے کہ فعل متعدی کے مفعول کو مراد میں تو رکھا جاتا ہے اور اس کا لحاظ بھی ہوتا ہے لیکن اختصار کی بنا پر کسی قرینہ کے ماتحت حذف کر دیا جاتا ہے، جب یہ معلوم ہو گیا تو یہاں ایک نستعین میں دونوں صورتیں مراد ہو سکتی ہیں کہ نستعین کو لازمی کے قائم مقام کر کے تعیم کا فائدہ اور مبالغہ حاصل کرنا ہے کہ ہم کسی خاص چیز میں طلب اعانتہ نہیں کرتے بلکہ تمام چیزوں میں طلب اعانتہ کرتے ہیں تو اس میں فائدہ تعیم کا بھی لحاظ ہوا اور مبالغہ بھی ہوا، اگر کوئی خاص مفعول ہوتا تو اعانتہ کا اختصار موہوم تھا اور اس جواب کی طرف قاضی صاحب نے فی المهمات کلتھا میں محض اشارہ کیا ہے تصریح نہیں کی اور یا مفعول اس کا مراد ہے فی اداء العبادات لیکن طلب اللہ اختصار بقرینہ ایک نعت اس کو حذف کر دیا گیا ہے اور اس کی طرف قاضی صاحب نے فی اداء العبادات میں اشارہ کیا ہے۔

مسئلہ (۳):۔ والضمیر المستکن سے ایک سوال کا جواب ہے۔

سوال (۱):۔ سورۃ فاتحہ کا قاری تو ایک ہوتا ہے صیغہ جمع کا کیوں استعمال کیا تعظیم تو مراد نہیں ہو سکتی کیونکہ یہاں اظہار بجز کا مقام ہے اللہ تعالیٰ سے درخواست کر رہا ہے؟

سوال (۲):۔ دوسرا سوال یہ ہوتا ہے کہ اگر کسی تو جیہہ کے ماتحت صیغہ جمع کو صحیح بھی قرار دے پھر

صیغہ جمع لانے میں نکتہ کیا ہے؟

طلب نکتہ کے سوال کا جواب قاضی صاحب ادرج سے دیں گے اور پہلے سوال کا (کہ جب قاری ایک ہے تو صیغہ جمع لانے کا کیا مطلب؟) جواب یہ ہے۔

جواب :- قاری کی تین حالتیں ہیں یا خارج من الصلوۃ ہوگا یا داخل فی الصلوۃ؟ پھر داخل فی الصلوۃ کی دو صورتیں ہیں یا داخل فی الصلوۃ وحدہ یا مع الجماعة، اب اگر قاری داخل فی الصلوۃ وحدہ ہو تب بھی صیغہ جمع لانا صحیح ہے کیونکہ اس وقت قاری اور حفظہ فرشتے مراد ہونگے (۲) اور جب داخل فی الصلوۃ مع الجماعة ہو تو اس وقت بھی صیغہ جمع لانا صحیح ہے کیونکہ اس وقت قاری اور جماعت والے آدمی مراد ہونگے (۳) اور اگر خارج فی الصلوۃ ہو تو اس وقت وہ قاری اور تمام موحیدین مراد ہونگے لہذا ہر لحاظ سے صیغہ جمع کا لانا صحیح اور واقع کے مطابق ہوا۔

کتاب میں پہلے داخل فی الصلوۃ والی دو حالتوں کا جواب ہے اور آخر میں خارج صلوۃ کے لحاظ سے جواب ہے۔

اعتراض :- یہاں ایک عبارتی اعتراض ہوتا ہے کہ داخل فی الصلوۃ کی دو صورتوں میں واؤ کا ذکر کیا اور خارج من الصلوۃ کی صورت کے وقت او کا لفظ ذکر کیا حالانکہ مناسب یہی تھا کہ پہلے بھی لفظ او کا ذکر کرتا۔

جواب (۱) :- واؤ بمعنی او ہے۔

جواب (۲) :- اصل میں تقابل شدید داخل فی الصلوۃ اور خارج من الصلوۃ میں ہے لہذا ان کے درمیان تواؤ کا لفظ ذکر کیا اور داخل فی الصلوۃ کی دونوں صورتوں میں تقابل شدید نہ تھا اس لئے وہاں لفظ واؤ کا ذکر کیا ہے، اس ضمن میں یہ بھی اشارہ کیا کہ خارج من الصلوۃ کا تقابل داخل فی الصلوۃ کی دونوں صورتوں میں سے ہر ایک کے ساتھ ہو سکتا ہے۔

مسئلہ (۴):۔ اور ج سے بعد التوجہ بہ لصیحة جمع المتکلم کا نکتہ ہے گویا کہ قاری اپنی عبادت کو دوسروں کی عبادت میں مدغم کر رہا ہے یعنی اللہم وان کانت عبادتی منضمة بانواع التقصیر لکن مخلوط بعبادة او لیا نک فاقبل عبادتی بوسيلة عبادة او لیا نک واجابة دعائی بوسيلة اجابة دعاء او لیا نک کہ اس میں یعنی باقی خلایق میں اولیاء اللہ بھی ہیں کہ جن کے واسطے سے میری دعا بھی قبول ہو جائے گی بانضمام عبادتی مع اولیا نک، اس چیز کو حضرات مفسرین نے اس عنوان سے تعبیر کیا ہے کہ درج میں عقلی طور پر امید قبولیت ہے کیونکہ تین صورتیں ہیں۔ (۱) تمام کی دعا قبول ہو۔ (۲) تمام کی مردود ہو۔ (۳) بعض کی قبول اور بعض کی مردود، سب کی مردود ہو یہ تو شان رحمت سے بعید ہے اور تمام کی مقبول ہو یہ مقصود ہے اور بعض کی مقبول اور بعض کی مردود یہ بھی شان رحمت باری سے بعید ہے۔

فقہی مسئلہ:۔ اس سے بطور استدلال کے مسئلہ فقہیہ بھی معلوم ہوا کہ بائع نے ایک ہی عقد میں دس مختلف چیزیں بیچیں کہ بعض جید ہوں اور بعض ردی اب مسئلہ یہ ہے کہ مشتری یا تو تمام کو رد کرے یا تمام کو قبول کرے اور یہ اس کے لئے جائز نہیں کہ بعض کو قبول کرے اور بعض کو رد کرے تا کہ تفریق الصفہ قبل التمام لازم نہ آئے، اب اسی طرح ایک جماعت میں بعض اولیاء کی عبادت جید کے درجے میں ہے اور بعض عصاة (جمع عاصی) کی عبادت ردی کے درجے میں ہے تو اب تمام کو مردود کرے یہ تو شان رحمت باری سے بعید ہے تمام کو قبول کرنا مقصود ہے اب بعض کو قبول کرنا اور بعض کو رد کرنا جب یہ باری تعالیٰ اپنی مخلوق کے لئے پسند نہیں فرماتے تو اپنے لئے یہ کیسے پسند فرمائیں گے کہ بعض کی عبادت کو تو قبول فرمائیں اور بعض کو مردود فرمادیں، لہذا اب نکتہ یہ ہوا کہ وہ قاری اپنی عبادت کو دوسروں کی عبادت میں مدغم کر کے اپنی عبادت کو مقبولیت کے درجے میں بنانا چاہتا ہے، مشروعیت صلوة مع الجماعة کی وجہ بھی یہی ہے تاکہ اجمالی حیثیت میں تمام عباد کی عبادت مقبول ہو جائے اور مقولہ کے ماتحت کہ گندم کو پانی مل جائے تو ساتھ ساتھ، جو بھی سیراب

ہو جائیں گے۔

مسئلہ (۵):۔ قدم المفعول سے کر دیکر تقدیم مفعول کے پانچ نکات کا بیان ہے۔

سوال:- ظاہری طور پر یہاں ایک سوال ہوا کہ مفعول معمول کی حیثیت میں ہوتا ہے اور فعل عامل کی حیثیت میں اور عامل مقتضی ہوتا ہے اور معمول مقتضی ہوتا ہے ہمیشہ مقتضی مقدم ہوتا ہے مقتضی سے حالانکہ اس مقام میں فعل مقتضی مؤخر ہے اور مفعول مقتضی مقدم ہے، یہ ضابطہ ہے کہ جب کوئی شے اپنے اصلی محل و مقام کو چھوڑ دے تو اس کے لئے کوئی نکتہ ہونا چاہئے۔

جواب:- اس مقام میں بھی ہونا تو یہی تھا کہ مفعول مؤخر اور فعل مقدم ہوتا لیکن خلاف بوجہ چند نکات کے کیا گیا ہے کہ وہ نکات تقدیم مفعول کی صورت میں ہی حاصل ہو سکتے تھے۔

نکتہ اولی:- للتعظیم یعنی لفظ ایاک ترجمہ ہے ذات معبود بالحق سے جو کہ المستحق لان يعظم بغايه التعظيم ومن طرائق التعظيم التقديم في الذكر و قدم المفعول على الفعل لاظهار عظمة شانہ تعالیٰ۔

نکتہ ثانیہ:- والاهتمام به یعنی اہتمام بالشان کی وجہ سے مقدم کیا کہ جب ایاک ترجمہ ہے ذات باری تعالیٰ سے اور قاری انسان کے سامنے تمام کائنات میں مطلوب اعلیٰ و اہم و اقویٰ نہیں ہے مگر ذات معبود بالحق کہ وہ مستجمع لجميع صفات الکمال ہے اور مستجمع لجميع طرائق الفضل والافضال ہے تو قاری انسان کا نصب العین معبود حقیقی ہی ہونا چاہئے حتیٰ کہ لسان پر بھی ہمیشہ ذکر معبود بالحق ہو قلب میں ہمیشہ محبت باری تعالیٰ ہو اور جوارح سے ہمیشہ استکانت، خشوع و خضوع فیک رہا ہو، جب اس بات کو اہمیت ہوئی تو مشہور ہے کہ يقدم الهم فالاهم۔

نکتہ ثالثہ:- والدلالة على الحصر ضابطه تقديم ما حقه التأخير يفيد الحصر کے تحت ایاک مفعول کو تردد مشرکین کے لیے مقدم کیا کہ وہ اس عبادت کو غیر اللہ کے لئے بھی جائز سمجھتے تھے تو

ان کی تردید کے لئے کہا گیا کہ عبادت ذات باری کے ساتھ خاص ہے قصر افرادی ہوا پھر اس تقدیم کے چونکہ کئی نکات ہوتے ہیں کہ کبھی حصر کے لئے ہوتی ہے کبھی اہتمام کے لیے کبھی تقویٰ کے لئے اور اس جگہ تقدیم سے حصر مراد لینا درجہ خفاء میں تھا اس خفا کو دور کرنے لئے رئیس المفسرین حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی تفسیر پیش کی کہ وہ اس مقام میں تقدیم کو حصر کے لئے بناتے تھے اور معنی کرتے تھے عبدک ولا نعبد غیرک جس سے حصر ہی سمجھا جاتا ہے۔

نکتہ رابعہ:- تاکہ تقدیم ذکر موافق ہو جائے تقدیم واقعی نفس الامر کی، یعنی نفس الامر میں تمام کائنات سے ذات باری تعالیٰ مقدم ہے کیونکہ وہ مبداء جمیع کائنات ہے، تو جب ذات باری وجود میں مقدم تھی تو ذکر کے لحاظ سے بھی مقدم کر دیا تاکہ ذکر وجود واقعی کے مطابق و موافق ہو جائے (کما یقال لیوافق الوضع الطبع)

نکتہ خامسہ:- اس مقام میں تقدیم مفعول کی صورت میں باری تعالیٰ نے عابد و عارف و قاری کو یہ بات سمجھائی ہے کہ اس عابد و قاری کی نظر اصلہ و اولاً بالذات عبادت کی طرف نہیں ہونی چاہیے بلکہ معبود حقیقی کی طرف ہی ہونی چاہئے، نیز عبادت میں بھی وہ عابد یہ نہ سوچے کہ یہ عبادت مجھ سے صادر ہو رہی ہے بلکہ عبادت بھی اس حیثیت سے کرے کہ یہ عبادت ایک قسم کا ذریعہ ہے اور وسیلہ ہے وصول الی اللہ کا کیونکہ پہلے گزر چکا ہے کہ عارف و عابد کو وصول الی اللہ کا مرتبہ ہی حاصل ہوتا ہے جب کہ اعراض کلی عن جمیع ماسوی اللہ کر کے مستغرق فی جناب القدس الباری ہو جائے کہ انسان کو زیادہ قرب اپنی ذات و احوال سے ہوتا ہے تو اپنی ذات و احوال کا تصور و توجہ بھی اس حیثیت سے کرے کہ یہ جان و مال منسوب الی اللہ ہے۔

فائدہ:- ولذلک سے اسی مسئلہ کی تتمیم کے لیے بناء پر تنویر پیش کی کہ حضور علیہ السلام پر بھی ایک وقت مصیبت کا پیش آیا تھا اور انہوں نے فرمایا تھا حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کو لا تحزن ان اللہ معنا اور حضرت موسیٰ علیہ السلام پر بھی وقت مصیبت آیا تو انہوں نے اپنی قوم کو فرمایا ان

معنی ربی سیہدین مفسرین و صوفیاء حضرات نے نبی کریم ﷺ کے قول کو حضرت موسیٰ علیہ السلام کے قول پر ترجیح و فضیلت دی ہے منجملہ فضائل میں سے مناسب مقام یہ فضیلت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے باری تعالیٰ کا نام پہلے ذکر کیا ہے اور معیت کا ذکر بعد میں کیا ہے کہ توجہ الی الذات الباری میں زیادہ اکل تھے اور حضرت موسیٰ علیہ السلام نے معیت کا ذکر مقدم کیا ہے اور رب کا ذکر مؤخر کیا ہے اگرچہ وہ بھی متوجہ الی اللہ تھے لیکن مرتبہ حبیب سے کیسے ملتے اگرچہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے بھی اس بات کا لحاظ کیا کہ اپنے نام ضمیر متکلم سے اللہ کا نام (رب) پہلے ذکر کیا۔ ویسے ان آیات میں اور بھی فضائل ہیں ان میں سے یہ بھی وجہ فضیلت ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے معیت باری کا اختصاص فقط اپنی ذات کے ساتھ خاص کیا ہے اور نبی کریم ﷺ نے معیت خداوندی کا اختصاص فقط اپنی ذات کے ساتھ نہیں کیا بلکہ اپنے رفیق صدیق اکبر ﷺ کو بھی شریک کیا جس سے حضرت صدیق اکبر ﷺ کی شان نمایاں ہوتی ہے اس بات کی نقل نہیں ملی علماء مبلغین کے کہنے کے مطابق نکتہ ہے کہ حزن اور غم میں فرق ہوتا ہے کہ غم اپنی ذات کا ہوتا ہے اور حزن غیر کے لئے ہوتا ہے (اس بات کی تصریح لغت میں ہے کہ خوف اور حزن میں فرق ہے کہ خوف مآت (جو بعد میں آنے والا ہو) میں ہوتا ہے اور حزن مافات (جو گزر چکا ہو) میں ہوتا ہے لیکن غم اور حزن کا فرق لغت میں نہیں ملا تو یہاں نبی کریم ﷺ نے لاس حزن فرمایا کہ میرے صدیق تجھے حزن تو میرا ہی ہے اپنی جان کا نہیں لیکن میری جان کا بھی فکر نہ کیجئے کیونکہ باری تعالیٰ کی معیت شامل ہے، اس سے شیعہ کے اس قول کی تردید ہوتی ہے کہ حضرت ابو بکر صدیق ﷺ نے کفار کے غار پر آنے کے وقت شور و غل مچایا تا کہ کفار کو رسول کریم کا پتہ چل جائے اور نبی کریم ﷺ کو تکلیف پہنچا دیں (نعوذ باللہ من هذه الکلمات الخبیثہ)

مسئلہ (۲) و کرد الضمیر: یہاں سے سوال مقدر کا جواب ہے۔

سوال:۔ جملتین میں ایک ایک نعتیں معطوف علیہ ہے اور ایک نعتیں معطوف ہے تو بوجہ عطف کے

ایک ہی مفعول کا ذکر کافی تھا کہ اسی کے قرینہ سے دوسرے فعل کا مفعول محذوف نکالا جاسکتا تھا تکرار کی کیا ضرورت تھی۔

جواب :- باوجود عطف کے نستعین کے مفعول کے نکالنے میں دونوں احتمال تھے کہ مقدم ہو یا مؤخر ہو، مقدم ہونے میں تو مقصود حاصل تھا لیکن احتمال تاخیر میں حصر والا مقصود حاصل نہ ہوتا تھا تو اس احتمال کو دفع کرنے کیلئے اور تصریح و تنصيص علی الحصر کرنے کے لئے نستعین کے مفعول کو ذکر کر دیا، صحیح توجیہ یہی ہے بعض حضرات نے قاضی صاحب کی اس عبارت کا مطلب اور سمجھتے ہوئے اور توجیہ کا ذکر کیا ہے وہ یہ ہے کہ اگر مفعول نستعین کو ذکر نہ کیا جاتا بلکہ ایسا کہ نعتیہ نستعین ہی کہہ دیا جاتا تو عطف کی وجہ سے یہ سمجھا جاتا کہ مجموعہ عبادت واستعانت کا اختصاص بذات الباری ہے لیکن فرد افراد عبادت واستعانت کا اختصاص نہ سمجھا جاتا تو نستعین کے مفعول کو ذکر کر دیا تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ فرد افراد بھی عبادت واستعانت کا اختصاص بذات الباری ہی ہے۔

لیکن علامہ عبدالحکیم سیالکوٹی رحمہ اللہ نے اس توجیہ کی تردید کی ہے اور کہا ہے کہ قاضی صاحب کی عبارت سے اس توجیہ کو نکالنا صحیح نہیں کیونکہ اختصاص مجموعہ کا احتمال تب ہو سکتا تھا جب کہ عطف کی صورت میں تشریک فعلین فی مفعول واحد کا قول کیا جاتا اور یہ کبھی ممکن ہی نہیں یہاں تو ہر فعل کا مفعول علیحدہ ہے البتہ حذف کی صورت میں پہلے فعل کے مفعول کو قرینہ بنایا جاتا ہے بعینہ پہلا مفعول تو دوسرے فعل کا مفعول نہیں بنتا کہ اس احتمال کے دفعیہ کے لئے تکرار مفعول کا ذکر کیا جائے لہذا بے غبار و صحیح توجیہ وہی ہے۔

مسئلہ (۷): وقدمت العبادۃ سے سوال مقدر کے ۳ جواب ہیں۔

سوال :- یہ ہوتا ہے کہ اس مقام میں ترتیب الفاظ مناسب یوں تھی کہ نستعین کو مقدم کیا جاتا اور عبادت کو مؤخر کیا جاتا کیونکہ عبادت کا معنی تقرب و وصول الی اللہ ہے اور استعانت کا معنی طلب معونہ ہے تو ترتیب نفس الامر ان معانی میں یہی تھی کہ پہلے معونہ ہوتی ہے بعدہ عبادت کا تحقق

ہوتا ہے حالانکہ یہاں اس کا کس کیا گیا ہے اس کی کیا وجہ ہے اس کے تین جواب ہیں؟

جواب (۱):۔ نفس الامری تقاضا یہی تھا کہ استعانة کو مقدم کیا جاتا لیکن یہاں موافقت رءوس آیات کی وجہ سے نستعین کو موخر کیا تاکہ نون پر جو فواصل جارہے ہیں وہ باقی رہیں۔

فائدہ:۔ آیت کے آخری الفاظ کو رءوس بھی کہتے ہیں اور فواصل بھی، فواصل جمع فاصلۃ کی وہ آخری حرف جو ایک آیت کو دوسری سے جدا کرنے کا ذریعہ بنتا ہے اس کو فاصلہ کہتے ہیں کیونکہ اس آخری کلمہ کی وجہ سے یہ آیت اپنے مابعد سے جدا ہوئی۔

رءوس جمع ہے اس کی اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ شی جس سے شی فی بنے۔ اسی طرح اس آخری لفظ سے بھی آیت آیت بنتی ہیں اسلئے آخری الفاظ کو رءوس بھی کہتے ہیں۔

پھر قرآن کریم کے فواصل درءوس دو قسم کے ہیں یا بصورت مماثلت یا بصورت مقارنت۔ مماثلت کا معنی کہ بالکل الفاظ ہی ایک جیسے ہوں جیسے وَالطُّورِ ۝ وَكِتَابٍ مُّسْتَوٍ ۝ فِي رَقٍّ مُّنْشُورٍ ۝ وَالْبَيْتِ الْمَعْمُورِ ۝

اور مقارنت کا مطلب ہے آخری وزن ایک ہو لیکن الفاظ ایک جیسے نہ ہوں جیسے رب العالمین، الرحمن الرحیم، ملک يوم الدين۔

جواب (۲):۔ ترتیب ذکر و لفظی کو ترتیب نفس الامری کے خلاف کر کے اشارہ کر دیا کہ طلب حاجت کے لئے وسیلہ کو مقدم کرنا چاہئے نستعین میں طلب عون ہے یہ بھی ایک قسم کی حاجت ہے تو اس کے لئے وسیلہ عبادت کو پیش کیا کیونکہ مشہور ہے کہ وسیلہ سے دعا کرنا شرعی طور پر زیادہ قبولیت دعا کے لئے باعث بنتا ہے جیسے سائل مسئول عنہ کی خدمت میں سوال سے پہلے کوئی تحفہ پیش کر دے۔

جواب (۳):۔ بطور نکتہ اقول سے پیش کیا (اگرچہ یہ نکتہ امام رازی نے تفسیر کبیر میں لکھا ہے) اشارہ کر دیا کہ نکات سابقہ سے میرے نزدیک یہی نکتہ رائج ہے وہ یہ ہے کہ اس مقام میں نہ

عبادت مقصود ہے اور نہ ہی استعانت بلکہ مقصود اظہار تذلل و خضوع ہے پھر اس کے بعد اہدنا الصراط المستقیم کی درخواست تھی تو اس درخواست سے پہلے اظہار تذلل کی یہ بھی ایک صورت تھی کہ اپنی عبادت کو پیش کرے اور اس عبادت کا جز صلوة بھی ہے کہ اس میں اشرف الاعضاء ہوں الاشیاء پر رکھ کر عجز و خضوع کا اظہار کرنا ہوتا ہے، جب اس مقصود کے پیش نظر ایک نعبد کہا تو اس میں تو ہم ہو سکتا تھا کہ شاید یہ عابد وقاری اس عبادت میں خود مستقل ہو اس میں عجب و کبر کا شائبہ تھا اس شائبہ عجب و کبر اور استقلال فی العبادۃ والے احتمال کو ختم کرنے لئے ایسا ک نستعین۔ کو ذکر کیا کہ اس عبادت میں بھی توفیق محض اعانت باری سے ہوئی ورنہ میرا کوئی ذاتی کمال نہیں کہ عبادت کرتا۔

منت منه کہ خدمت سلطان ہی کنی منت از و شناس کہ بخد مت گذاشتہ ☆ قبل سے ترکیب کی طرف اشارہ کیا پہلی ترکیب مشہور تھی اس کو ذکر کرنے کی ضرورت نہیں تھی دوسری غیر مشہور ترکیب کا ذکر کیا کہ بعض حضرات نے وایاک نستعین والی واوہ کو حالیہ بنا کر اس جملہ فعلیہ کو نعبد کی ضمیر متکلم سے حال بنایا ہے لیکن قاضی صاحب نے قیل کہہ کر اس کے ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے، وجہ ضعف میں اختلاف کیا گیا ہے بعض نے تو وجہ ضعف یہ بیان کی ہے کہ مضارع مثبت کو حال بنایا جائے تو واوہ کو پہلے ذکر نہیں کیا جاتا اس کو اگر حال بنایا جائے تو ضمیر سے شروع کیا جاتا ہے یہاں تو ضمیر سے پہلے واوہ ہے لہذا اسکو حال بنانا صحیح نہیں۔

لیکن اس کا جواب دیا گیا ہے کہ ہم مضارع والے جملہ فعلیہ کو حال نہیں بنا رہے بلکہ ایسا ک نستعین سے پہلے نحن مبتدا نکالتے ہیں ایسا ک نستعین اس کی خبر بناتے ہیں اور جملہ اسمیہ کو حال بناتے ہیں اور جملہ اسمیہ کو حال واوہ کے ذریعہ بنایا جاتا ہے لہذا یہ وجہ اچھی نہیں کہ آخر کار اس مقام میں حذف مبتدا نحن کی توجیہ کرنی ہی پڑتی ہے تو جب اس توجیہ کے بغیر مقصود پورا ہو سکتا ہے تو نئی ترکیب بنانے کی ضرورت نہیں ہے۔

لیکن اس پر بھی اعتراض ہوا کہ ہم اس مضارع کو اس قانون کے مطابق حالی بنا سکتے ہیں جس کو علامہ ابن مالک نے تسہل میں ذکر کیا ہے کہ مضارع مثبت کو واء سے حال اس وقت نہیں بنایا جاسکتا جبکہ وہ صدر کلام میں ہو اور اگر درمیان میں ہو تو جملہ اسمیہ کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے افتتاح بوواء کر کے حال بنانا صحیح ہوتا ہے۔

لہذا اب صحیح وجہ ضعف یہ ہوگی کہ ایک نعت میں اختصاص بالعبادت کا حکم ہے اس کو اگر مقید کر دیں ایک نستعین حال کے ساتھ تو یہ صحیح نہیں کیونکہ اختصاص عبادت بھی مطلقاً ہونا چاہئے اور اختصاص اعانت بھی مطلقاً ہونا چاہئے، علاوہ ازیں یہاں مقصود یہ ہے کہ اختصاص عبادت مستقل ایک شے ہے اور اختصاص استعانة ایک مستقل الگ شے ہے، اگر ایک نستعین کو حال بنایا جائے تو یہ قید کی حیثیت میں غیر مستقل ہو جائے گا حالانکہ یہ مقصود نہیں۔

قرأت شاذہ بنو تمیم کی لغت کے ماتحت کہ حروف اتین کا مابعد جب متصل مضموم نہ ہو تو سوائے یاء کے ان کی حرکت کو کسرہ سے تبدیل کر دیتے ہیں لہذا یہاں بھی نعتیں پڑھا جائیگا۔ اس کے بارے میں تین باتیں ضروری ہیں۔

(۱) حرکت حروف اتین کے بارے میں قانون۔ (۲) فیہما کے بارے میں سوال کا جواب۔ (۳) اذا لم ينضم مابعدہا سے مابعد متصل کی قید کا فائدہ۔

چنانچہ اولاً قانون کی تین شقوق ہیں (۱) وہ باب کہ جس کی ماضی مکسور العین ہو اور مضارع مفتوح العین ہو اس میں مضارع کے حروف اتین (یاء کے علاوہ) کو کسرہ دیتے ہیں مثلاً باب علم یعلم۔ (۲) وہ باب کہ جس کی ماضی کے اول میں ہمزہ وصلی ہو اس کے حروف اتین کو سوائے یاء کے کسرہ دیتے ہیں جیسے اکتب وغیرہ، (۳) وہ باب جس کی اول ماضی میں تاء زائدہ مطرده ہو جیسے تفعّل، تفاعّل، تفعّل وغیرہ کے ابواب میں مضارع معلوم مثلاً تنصرف، تنصرف، تنصرف کو تنصرف، تنصرف، تنصرف پڑھنا جائز ہے۔ یہ لغت بنو تمیم کی ہے

اہل جاز کی لغت نہیں۔ اس کی حکمتیں یہ ہیں (۱) میں کسرہ دیتے ہیں تاکہ ماضی کی عین مسمور کی طرف اشارہ ہو جائے (۲) میں کسرہ دیتے ہیں تاکہ ہمزہ مسمورہ کی طرف اشارہ ہو جائے (۳) والے باب کی تشبیہ ہے ہمزہ وصلی والے باب کے ساتھ کہ جس طرح باب انفعال مطاوع واقع ہوتا ہے (کما فی قَطْعَهُ فَاَنْقَطَعَ) اسی طرح تفعیل بھی مطاوع ہوتا ہے کما فی عَلِمْتُهُ فَتَعَلَّمْ اس تشبیہ کی وجہ سے باب تفعیل کے مضارع معلوم میں بھی ماسوائے یا کے حروف اتین کو حرکت کسرہ دینا جائز رکھا گیا ہے

ان تینوں شقوں میں سے نستعین میں کسرہ شق ثانی کی وجہ سے دیا گیا ہے۔

اعتراض:- اس پر اعتراض ہوا کہ قانون کے لحاظ سے تو فقط نون کو نستعین میں کسرہ دینا صحیح ہے تو پھر قاضی صاحب نے فیہما کہہ کر نعبہ کو کیوں شریک کیا حالانکہ قانون کی شقوق ثلاثہ میں سے یہاں کوئی بھی نہیں پائی گئی۔

جواب (۱):- جابر اللہ زخسری نے تو فیہما کہہ کر فقط نستعین کو داخل کیا ہے نعبہ کو داخل کیا ہی نہیں۔

جواب (۲):- فیہما کے ہوتے ہوئے علامہ عبد الحکیم سیالکوٹی نے توجیہ کی ہے کہ چونکہ قراءت شاذہ ہے اور شاذ کا مطلب ہی یہی ہوتا ہے کہ خلاف قانون ہے تو یہاں بھی خلاف قانون کسرہ دیا جائے تو کوئی خرابی نہیں ہے۔

اعتراض:- کسرہ اس وقت صحیح ہوتا ہے کہ جب مابعد مضموم نہ ہو حالانکہ نعبہ میں مابعد حرف اتین مضموم ہے تو قانونی طور پر بھی کسرہ صحیح نہیں ہونا چاہیے۔

جواب:- مابعد سے متصل مابعد مراد ہے جیسے يَفْرُيْمُ و غیرہ، نعبہ میں متصل مابعد مضموم نہیں ہے بلکہ ساکن ہے لہذا کسرہ دینا بھی صحیح ہے ورنہ تعارض ہوتا ہے قاضی صاحب کی کلام میں پہلے کسرہ دے چکے ہیں اور شرط مفقود ہے۔

فائدہ:- ذیل میں غیر اللہ سے مدد مانگنے اور اس کو پکارنے کی صورتوں کی مکمل وضاحت کی جا رہی ہے جس کا اکثر حصہ سید عبدالشکور صاحب ترمذی مہتمم مدرسہ حقانیہ ساہیوال ضلع سرگودھا جو ہمارے پرانے کرم فرما ہیں ان کے مضمون ”خلاصۃ الارشاد فی مسئلۃ الاستمداد“ سے ماخوذ ہے۔

بحث استعانت واستمداد من غیر اللہ

استعانت بغیر اللہ کی اقسام: اولاً استعانت واستمداد بالغیر کے اقسام لکھے جاتے ہیں پھر اس کے احکام ذکر کئے جائیں گے۔ استعانت واستمداد بالغیر (غیر اللہ سے مدد مانگنے) کی آٹھ قسمیں ہیں۔

- (۱) خدا تعالیٰ کے علاوہ کسی کو خواہ کوئی ہو قادر بالذات سمجھ کر اس سے مدد چاہنا۔
- (۲) غیر کو قادر بالذات تو نہ سمجھے بلکہ اس کی قدرت کو خدا تعالیٰ کی دی ہوئی جانے مگر یہ اعتقاد رکھے کہ خدا تعالیٰ سے قدرت حاصل کر کے یہ مستقل اور خود مختار ہو گیا ہے جو چاہے کر سکتا ہے۔
- (۳) اُس غیر کو جس سے مدد چاہتا ہے اپنی حاجت میں محض آلہ اور ذریعہ سمجھے حاجت روائق تعالیٰ کو ہی سمجھے۔ اس تیسری صورت کی پھر چند صورتیں ہیں ایک یہ کہ اعتقاد کسی زندہ سے ایسے امور عادیہ میں امداد چاہے جو عادیۃ انسان کے اختیار میں دیئے گئے ہیں اور شرعاً بھی انسان کا فعل شمار ہوتے ہیں مثلاً یوں کہہ دے کہ ”فلاں تم یہ کام کرو مثلاً پانی دو“۔

- (۴) دوسری یہ کہ زندہ سے ایسے امور غیر عادیہ میں اعانت طلب کرے جو شرعاً و عادیۃ انسان کی قدرت سے باہر ہیں اور وہ انسان کا فعل شمار نہیں ہوتے مثلاً یوں کہے ”اے مرشد! مجھے اولاد دے دو“۔

- (۵) کسی نبی یا ولی کی وفات کے بعد اس سے روحانی فیض حاصل کرنے میں مدد چاہے۔

- (۶) کسی نبی یا ولی کی وفات کے بعد امور غیر عادیہ یا ایسے امور عادیہ میں جو وفات کے بعد انسان کی طاقت و قدرت سے باہر ہو جاتے ہیں مدد چاہے مثلاً یوں کہے ”اے نبی یا ولی! میرے مقدمہ

میں میری امداد کرو“ یا یوں کہے ”مجھ کو مرض سے شفاء دو“۔

(۷) امور عادیہ اور غیر عادیہ میں کسی نبی یا ولی زندہ یا وفات یافتہ کے توسل سے دعا کرے کہ اے الہی فلاں نبی یا ولی کی برکت سے یہ حاجت پوری کر دے۔

(۸) جب کوئی نبی یا ولی کسی خاص وقت میں باذن الہی اعجاز و کرامت کے طور پر کسی سے کہے ”مانگو کیا مانگتے ہو؟“ تو اسی وقت میں باذن الہی اعجاز و کرامت کے طور پر اس سے مدد کی درخواست کی جائے خواہ وہ حاجت امور عادیہ میں سے ہو یا غیر عادیہ میں سے، مگر بہر حال اس صورت میں یہ شخص اپنے نبی یا ولی کو محض ذریعہ اور سفیر سمجھتا ہو اور حقیقی حاجت روا خدا تعالیٰ کو ہی خیال کرتا ہو۔

احکام: اب اقسام ہشتگانہ کا حکم سنئے۔

حکم صورت اول: استعانت بالغیر کی یہ صورت شرک ہے اور اسکا شرک ہونا واضح ہے، اور سوائے وثنیہ (بت پرستوں) کے کوئی شخص اس کا قائل نہیں ہے، کیونکہ جو شخص بھی یاری تعالیٰ کے وجود کا قائل ہے وہ اس کا قائل ہرگز نہیں ہے ہاں وثنیہ خدا تعالیٰ کے وجود کے ساتھ ساتھ باری تعالیٰ کے علاوہ کو بھی قادر بالذات کہہ کر اس سے مدد مانگتے ہیں۔

حکم صورت ثانی: دوسری صورت کا شرک ہونا بھی شریعت سے ثابت ہے کیونکہ مشرکین مکہ جن کا شرک منصوص ہے وہ بھی اپنے بتوں کو قادر بالذات نہیں سمجھتے تھے بلکہ ان کو متصرف باذن اللہ ہی سمجھتے تھے لیکن ان کا خیال تھا کہ ان بتوں کو اختیارات حاصل ہو چکے ہیں اس لئے وہ اب خدا تعالیٰ سے اختیارات حاصل کر کے جزئیات کے اندر تصرف کرتے ہیں اور بایں معنی وہ مستقل ہیں کہ ان جزئیات میں حق تعالیٰ کی مشیت خاصہ کے محتاج نہیں جیسا کہ ماتحت حکام بالا سے اختیارات حاصل کرنے کے بعد ہر جزئی میں حکام بالا سے پوچھنے کے محتاج نہیں ہوتے بلکہ اس کلی اختیار سے خود فیصلہ کر لیتے ہیں۔

یہاں سے مشرکین اور قبر پرستوں کے عقیدہ کا فرق بھی واضح ہو گیا کہ قبر پرستوں کے

نزدیک صاحب قبر سب امور میں حق تعالیٰ کی مشیتِ خاصہ کا محتاج ہے مگر صاحب قبر کے چاہنے سے خدا تعالیٰ کی مشیت بھی واقع ہو جاتی ہے، لیکن قبر پرستوں کا یہ خیال خلاف دلیل ہونے کی وجہ سے سراسر غلط ہے اور بدعت اعتقادی ہے اور سخت گناہ ہے مگر یہ شرک نہیں کیونکہ شرک کی حقیقت یہ ہے کہ بندہ اس بات کا قائل ہو کہ اللہ کی اجازت کے بغیر بھی جزئیات میں جو چاہے کر سکتا ہے اور قبر پرست اذن جزئی کے قائل ہیں، ہاں اگر کوئی غلو فی الاعتقاد کی وجہ سے غیر اللہ کے لئے اختیار بلا اذن جزئی اعتقاد کرے گا تو یہ یقیناً شرک ہو گا۔ بہر حال صورتِ ثانیہ بھی شرک ہے (الکلام الحسن ص ۱۰۱) کیونکہ کارخانہ الہی میں کوئی مخلوق خواہ نبی ہو یا ولی ہو خود مستقل اور مختار کار نہیں بلکہ تمام امور اللہ تعالیٰ کے ہی قبضہ میں ہیں، کسی کے ہاتھ میں کوئی چیز مستقل طور پر نہیں، شریعت اسلامیہ نے صاف صاف بتا دیا ہے اور نصوصِ قرآن و حدیث اس پر بکثرت دال ہیں کہ خدا تعالیٰ کے یہاں ایسے نائب اور ماتحت حکام بالکل نہیں جو خدا تعالیٰ سے قدرت اور اختیارات حاصل کر لینے کے بعد خود مستقل ہو گئے ہوں، سلاطین دنیا کو اپنی کمزوری کی وجہ سے اپنے نائبوں کی ضرورت ہوتی ہے جبکہ خدائے قادر کو اس کی بالکل ضرورت نہیں۔

قرآن کریم میں اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد گرامی ہے۔

(۱) ان الحکم الا للہ امر الا تعبدوا الا اياه

(۲) ان کل من فی السموات والارض الا اتی الرحمن عبدا ۝ لقد احصہم وعدہم عداۃ و کلہم آتیہ یوم القیمۃ فردا۔

(۳) بیدہ ملکوت کل شیء و هو یجبر ولا یجار علیہ۔

(۴) هو الرزاق ذو القوۃ المتین۔

(۵) من ذالذی یشفع عنده الا باذنه۔

(۶) وما تشاء ون الا ان یشاء اللہ۔

(۷) انک لاتهدی من احببت ولكن الله يهدی من يشاء.

(۸) وما اكثر الناس ولو حرصت بموء منين.

(۹) اھم یقسمون رحمة ربك نحن قسمنا بينهم معيشتهم.

اور کثیر احادیث مبارکہ بھی اسی پر شاہد ہیں:

(۱) لن یدخل احدکم عملہ الجنة قالوا ولا انت یا رسول اللہ قال ولا انا الا ان یتغمدنی اللہ بمغفرته ورحمته.

(۲) یابنسی عبد مناف انقذوا انفسکم من النار لا أغنی عنکم من اللہ شینا الحدیث۔

(۳) اللھم لا مانع لما اعطیت ولا معطى لمانعت ولا ازاد لما قضیت ولا ینفع ذا الجدة منك الجدة.

(۴) انما انا قاسم واللہ یعطى۔ غرض بکثرت نصوص قرآنی و احادیث اس پر دل ہیں کہ کارخانہ الہی میں کوئی مخلوق خواہ نبی ہو یا ولی مستقل طور پر خود مختار کا نہیں۔

حکم صورت ثالث :- باتفاق اہل تحقیق جائز ہے کیونکہ حق تعالیٰ نے امور عادیہ میں بندوں کو اتنی قدرت عطاء کی ہے جس کی وجہ سے وہ افعال شرعاً بندوں کی طرف منسوب ہوتے ہیں اگرچہ قدرت حاصل کرنے کے بعد بھی بندہ تصرف کرنے میں حق تعالیٰ کی مشیت خاصہ کا ہر کام میں ہر وقت محتاج ہے۔

حکم صورت رابع :- یہ صورت ناجائز ہے مگر اعجاز و کرامت کا وقت اس سے مستثنیٰ ہے جیسا کہ صورت نمبر ۸ میں آ رہا ہے۔

حکم صورت خامس :- یہ صورت بالاتفاق جائز ہے کیونکہ فیضان روحانی کی قوت ان کو وفات کے بعد بھی بدلیل کشفی حاصل رہتی ہے۔

حکم صورت سادس :- یہ صورت ناجائز ہے کیونکہ امور غیر عادیہ میں تو ایسی استعانت سے بھی بہت قوی شبہ مستعان منہ کے استقلال اور خود اختیار کا ہوتا ہے اور شریعت نے ایہام شرک سے بھی روکا ہے چنانچہ غیر اللہ کی قسم کھانا یا کسی جاندار کی تصویر گھر میں رکھنا ایہام شرک کی وجہ سے ہی حرام ہے۔ یہی وجہ چوتھی صورت کے عدم جواز کی ہے اور امور عادیہ کی قدرت بھی چونکہ وفات تک حاصل رہتی ہے اب ان امور میں امداد چاہنا نہ آ لہ اور ذریعہ سمجھ کر ہی ہو اس سے کسی قدر مستعان منہ کے استقلال اور باختیار ہر نے کا شبہ پیدا ہوتا ہے اور شریعت نے استقلال کے شبہ سے بھی بچا ہے۔

حکم صورت سابع :- یہ صورت درحقیقت استعانت ہی نہیں اس کو مجازاً استعانت کہتے ہیں ورنہ توسل ہی کی صورت ہے، اس میں چونکہ غیر اللہ سے طلب حاجت نہیں ہوتی بلکہ اللہ تعالیٰ سے دعاء کی جاتی ہے کہ الہی فلاں نبی یا ولی کی برکت سے یہ حاجت پوری کر دے لہذا محققین کے نزدیک اس کا کچھ مضائقہ نہیں خواہ توسل زندہ کے ساتھ ہو یا وفات کے بعد ہو، زندہ کے ساتھ توسل میں یہ بھی داخل ہے کہ اس سے دعاء اور شفاعت کی درخواست کرے یہ بھی جائز ہے، البتہ نبی کریم ﷺ سے وفات کے بعد بھی روضہ اقدس پر حاضر ہو کر دعاء و شفاعت کی درخواست کرنا جائز اور درست ہے۔

حکم صورت ثامن :- یہ صورت بھی جائز ہے، چونکہ کرامت و اعجاز میں خلاف عادت امور ظاہر ہوا کرتے ہیں ان میں طاقت بشریہ کو دخل نہیں ہوتا وہ فعل محض اللہ تعالیٰ کی طرف سے نبی، ولی کے تقرب کو ظاہر کرنے کے لئے صادر ہوتا ہے، کیونکہ خلاف عادت کا دوام و استمرار ضروری نہیں اس لئے ایسی استعانت ہمیشہ دائمی طور پر جائز نہ ہوگی بلکہ وہ استعانت جس وقت اور جن اشخاص کو نبی یا ولی نے فرمایا ہوگا ان ہی اشخاص اور اس وقت کے لئے مخصوص ہوگی۔

خلاصہ: یہ ہے کہ استعانت کی چار صورتیں جائز اور چار ناجائز ہیں اور جواز کی شرط یہ ہے کہ حاجت رواد کو سمجھے غیر اللہ کو نبی ہو یا ولی ہو محض ذریعہ یا وسیلہ خیال کرے۔

نداء غیر اللہ کے اقسام:- استعانت بالغیر کی طرح نداء بالغیر (غیر اللہ کو پکارنے) کی صورتیں اور ان کا حکم بھی لکھا جاتا ہے جس کی تفصیل حسب ذیل ہے: غیر اللہ کو پکارنے کی اولاً دو صورتیں ہیں (۱) زندہ کو پکارا جائے (۲) وفات کے بعد کسی کو پکارا جائے۔

پھر زندہ کو پکارنے کی تین صورتیں ہیں۔ (۱) کسی زندہ کو قریب سے پکارے کیونکہ عادتاً قریب سے سنا جاتا ہے۔ (۲) زندہ کو غائبانہ پکارے۔ پھر اس میں دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ پکارنا مقصود نہ ہو محض شوق و محبت میں ایسا کرے۔ (۳) زندہ کو غائبانہ پکارے اور اعتقاد یہ ہو کہ وہ دور سے بھی سنتے ہیں۔ حکم:- پہلی دو صورتیں جائز ہیں اور تیسری حرام ہے۔

وفات کے بعد پکارنے کی بھی کئی صورتیں ہیں۔

(۱):- نبی یا عامہ مومنین کے مزار پر جا کر ان کو پکارے۔

حکم:- یہ صورت جائز ہے بشرطیکہ مزار کے پاس جا کر نداء میں استعانت (مدد طلب کرنے) کا قصد نہ کرے جس کی تفصیل سابق میں گزر چکی ہے، اب اگر محض سلام کے لئے نداء ہو تو ایسی نداء نبی، ولی کے علاوہ عام مومنین کے مزار کے پاس جا کر بھی جائز ہے۔ یہاں سے معلوم ہوا کہ حضور اکرم ﷺ کے روضہ اقدس پر حاضر ہو کر بصداء الصلوٰۃ والسلام علیک یا رسول اللہ کے الفاظ کے ساتھ سلام کرنا درست ہے، ہمارے اکابر کا اس پر عمل ہے، روضہ اقدس پر عرض کئے ہوئے سلام کو حضور ملائکہ کے واسطہ کے بغیر خود سنتے ہیں۔

اور اگر یہ نداء سلام کے علاوہ ہو تو قبور الانبیاء علیہم السلام کے پاس حاضر ہو کر تو اس کا جواز علی الاطلاق ثابت ہے کیونکہ قبر میں انبیاء علیہم السلام کے سماع میں کسی کو اختلاف نہیں ہے، البتہ غیر انبیاء علیہم السلام کے بارے میں احتیاط اسی میں ہے کہ ان کے مزارات پر سوائے سلام مسنون کے نداء سے

روکا جائے۔

صورت (۲)۔ نبی یا عامہ مومنین کو دور سے پکارے مگر مقصود پکارنا نہ ہو بلکہ محض شوق و محبت کے غلبہ سے ایسا ہو جائے۔

حکم۔ یہ صورت بھی جائز ہے، اور بزرگانِ دین کے قصائدِ شعریہ اور اشعار کے علاوہ میں جو نداء کے طور پر خطاب پایا جاتا ہے وہ اسی دوسری صورت میں داخل ہے، محبت، شوق و غلبہ میں انہوں نے نداء کا صیغہ فرمایا ہے، ان کا یہ عقیدہ ہرگز نہ تھا کہ جس کو نداء کی جارہی ہے وہ دور سے بھی ہر وقت سنتے ہیں۔

(۳)۔ نبی یا عامہ مومنین کو دور سے اس اعتقاد سے پکارے کہ وہ دور سے بھی سنتے ہیں۔

حکم۔ یہ صورت نا جائز ہے کیونکہ اس میں عقیدہ شریکہ پایا جاتا ہے۔

(۴)۔ غائبانہ پکارے مگر پکارنا مقصود نہ ہو اور نہ غلبہ، شوق و محبت ہو بلکہ کسی دعاء میں ان کا نام بصیغہ نداء مذکور ہو اس کو دعاء سمجھ کر ویسے ہی پڑھتا رہے۔

حکم۔ یہ صورت اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ وہ صیغہ کسی آیت یا حدیث شریف میں وارد ہوا ہو جیسا کہ تشہد میں السلام علیک ایہا النبی بصیغہ نداء مذکور ہے۔ امید ہے کہ اس تفصیل سے استعانت و نداء بالغیر کی سب صورتیں اور ان کا حکم معلوم ہو کر جائز اور ناجائز صورتوں میں امتیاز ہو گیا ہوگا۔ اب مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ناظرین کے مزید اطمینان کے لئے ان دلائل پر بھی مختصر طور پر کلام کیا جاوے جس سے مبتدعین زمانہ استمداد و استعانت بالغیر و نداء بالغیر کے جواز پر عام طور پر استدلال کیا کرتے ہیں اور اکثر کم علم اور نا فہم لوگوں کو ان دلائل سے شبہات اور خجنان میں ڈالنے کی کوشش کی جاتی ہے، ہمارے کلام سے ان شاء اللہ ان دلائل کی حقیقت معلوم ہو جائے گی، مگر مقدمہ کے طور پر یہ بات دوبارہ ذہن نشین کرنی چاہئے کہ استمداد اور استعانت بالغیر جس کو ہم منع کرتے ہیں وہ یہ ہے کہ کسی مخلوق کو امور غیر عادیہ میں مطلقاً اور ایسے ہی امور عادیہ میں جب اس کو قدرت حاصل نہ رہے یا کسی مخلوق کو قادر بالذات یا مختار سمجھ کر یوں کہا جاوے کہ ”تم میری حاجت پوری

کردو، تم میرا یہ کام بنا دو۔ اور اگر ان سے اس طرح نہ کہے بلکہ حق تعالیٰ سے ان کے توسل سے دعاء کرے یا ان سے یہ کہے کہ تم میرے واسطے خدا تعالیٰ سے دعا کرو ”جبکہ ان کا دعاء کرنا مشاہدہ بالنص یعنی قرآن وحدیث سے ثابت ہو تو یہ استدلال ہمارے نزدیک ناجائز نہیں ہے اور درحقیقت اس کو استدلال کہنا ہی مجازاً ہے دراصل یہ صورت توسل کے نام سے موسوم ہے جس کو کوئی ناجائز نہیں کہتا۔

مخالفین کے دلائل: (۱) مخالفین کی جانب سے ربیعہ بن کعب اسلمیؓ کی حدیث پیش کی جاتی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ وہ سیدنا رسول اللہ ﷺ کے پاس وضو کے لئے پانی اور ضرورت کی چیزیں حاضر کیا کرتے تھے، ایک دن حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ مانگ کیا مانگتا ہے ”انہوں نے کہا کہ ”میں آپ سے یہ مانگتا ہوں کہ جنت میں آپ کی رفاقت مجھ کو نصیب ہو قال او غیر ذالک قال هو ذالک قال فاعنی علی نفسک بکثرة السجود (المسلم ص ۱۹۲) آپ ﷺ نے فرمایا اس کے سوا اور کچھ مانگو انہوں نے عرض کیا کہ میں تو بس یہی مانگتا ہوں، آپ ﷺ نے فرمایا کہ اپنے نفس کے حق میں کثرت سجد سے تم میری مدد کرو۔

جواب:- اس حدیث میں صحابی کا یہ مانگنا امر غیر عادی کا سوال ہے ہی نہیں جیسا کہ خود آنحضرت ﷺ کے جواب فاعنی سے ظاہر ہے، بلکہ آنحضرت ﷺ نے اس کی خواہش کے حاصل ہونے کا طریقہ ارشاد فرمایا ہے نہ یہ کہ مراد پوری کرنے کی خبر دے رہے ہیں اس لئے اس سے استدلال ہی درست نہیں ہے۔

اس بارے میں حضرت مولانا خیر محمد صاحب مدظلہ العالی نے بڑی اچھی وضاحت فرمائی ہے کہ صحابی نے حضور ﷺ سے امر غیر عادی جنت میں رفاقت کی درخواست کی ہے مگر گزشتہ سے تفصیل واضح ہے کہ یہ صورت استدلال کی آٹھویں قسم میں داخل اور جائز ہے، رہا حضور ﷺ کا فرمانا مانگو، اس کا مطلب محاورہ کے مطابق یہی ہے کہ جو چیز ہم دے سکتے ہیں وہ مانگو

نہ یہ کہ جو چاہو مانگو سب ہمارے قبضہ میں ہے پس اس حدیث سے یہ سمجھنا کہ حضور ﷺ کے قبضہ میں سب کچھ ہے آپ جس کو جو چاہیں دے سکتے ہیں بالکل غلط ہے اور نہ ہی ربیعہ اسلمیؓ کا یہ خیال تھا بلکہ انہوں نے قرینہٴ حال سے معلوم کر لیا ہوگا کہ اس وقت حضور ﷺ پر خاص کیفیت ہے جو کچھ مانگ لوں گا حق تعالیٰ حضور ﷺ کی برکت سے مجھے عطا فرمادیں گے، چنانچہ حضرت کا آئندہ کلام کہ تم کثرتِ سجود لے اپنے نفس کے حق میں میری مدد کرو اس بات کو واضح کر رہا ہے کہ اس درخواست کا پورا کرنا میرے قبضہ سے باہر ہے، ہاں جن کے لئے دعاء اور سفارش کرنے کی کوشش کروں گا ان میں کثرتِ سجود والے بھی ہیں اور تم کثرتِ سجود سے کوشش کرتے رہنا، اگر آپ ﷺ کو اختیار تام ہوتا تو اس قید کی ضرورت نہ تھی۔ غرض جنت و دوزخ میں بھیجے کا اختیار بجز خدا تعالیٰ کے کسی کو نہیں، ہاں انبیاء علیہم السلام اور اولیاء باذن الہی شفاعت اور دعاء مومنین کے لئے کریں گے جو دربار الہی میں مقبول ہو کر ان حضرات کے اعزاز و تقرب کی دلیل ہوگی۔

ربیعہ اسلمیؓ کے سوال سے اتنی بات معلوم ہوئی کہ سیدنا رسول اللہ ﷺ پر بعض اوقات ایسی حالت ہوتی تھی کہ اس وقت آپ جس کے لئے دعا فرماتے تھے وہ بطور اعجاز کے قبول ہو جاتی تھی جن کا نہ دوام و استمرار ضروری ہے اور نہ اس میں طاقت بشریہ کو دخل ہے جیسا کہ صورت نمبر ۶ میں گزرا ہے۔

فائدہ:- اور اس بارے میں شیخ عبدالحق محدث دہلوی اور ملاحسن قاری کی عبارات کا بھی یہی مطلب ہے کہ اس وقت حضور ﷺ کو یہ طاقتِ خاص میسر و حاصل تھی کہ جس کے لئے جو دعا فرما دیں گے وہ قبول ہو جائے گی، باقی دعاء و شفاعت کے سوا اختیارِ تمامی کا حاصل ہونا یہ مطلب حضرت شیخ صاحب کاہر گز نہیں چنانچہ اسی جگہ پر ”چہ خواہد ہر کہ خواہد باذن پروردگار خود ہد (اشعۃ الممعات ج ۱ ص ۳۹۰) باذن پروردگار خود“ کے لفظ سے اس کی نفی ہوگئی ہے، اور کتاب المجاہد میں تہ حضرت شیخ نے اس کے بخوبی واضح کر دیا ہے اس میں تصریح ہے کہ قادرِ مغفرت حق

تعالیٰ کے سوا کوئی نہیں، فرماتے ہیں:

ایشان افضل و قدرت و تصرف نہ اکنوں کہ در قبور اند نہ ہنگام کہ زندہ بود اند در دنیا د (اشعۃ

المنعات ج ۳ ص ۴۰۱)

انبیاء و اولیاء ”محض دعاء و شفاعت کرتے ہیں۔۔ یہاں سے بھی یہ معلوم ہوا کہ حضرت شیخ جس استمداد کو جائز فرماتے ہیں وہی ہے جس کو توسل کہا جاتا ہے اور ہم نے اس کا ذکر صورت نمبر ۷ میں کیا ہے، اس کو علماء اہل سنت منع نہیں کرتے بلکہ اس کا منکر غیر مقلد فرقہ وہابیہ ہے۔

(۲): مخالفین کی جانب سے دوسری حدیث حضرت عثمان بن حنیف ؓ کی پیش کی جاتی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ایک نابینا شخص نے دربار رسالت میں حاضر ہو کر اپنی بینائی کیلئے دعاء کی درخواست کی، آپ نے اس کو وضو کے بعد دو رکعتیں پڑھ کر اس دعاء کو پڑھنے اور اس طرح درخواست کرنے کا حکم فرمایا:

اللّٰهُمَّ اِنِّیْ اَسْئَلُکَ وَ اَتُوْجِہُ اِلَیْکَ بِحَمْدِ نَبِیِّ الرَّحْمَۃِ یَا مُحَمَّدُ اِنِّیْ قَدْ تَوَجَّهْتُ اِلَیْ رَبِّیْ فِیْ حَاجَتِیْ هَذِهِ لِتَقْضِیَ اللّٰهُمَّ فَشَفِّعْهُ فِیَّ۔

قال ابو اسحاق هذا حدیث صحیح رواه ابن ماجه فی صلوٰۃ الحاجه واللفظ للترمذی وقال حسن صحیح وصحّٰه البیهقی وزاد فقام وقد ابصر (ابن ماجه مع انجاح الحاجه ص ۹۹)

ترجمہ:- اے اللہ میں آپ سے درخواست کرتا ہوں اور آپ کی طرف متوجہ ہوتا ہوں بوسیلہ محمد ﷺ نبی رحمت کے، اے محمد ﷺ میں آپ کے وسیلہ سے اپنی اس حاجت میں اپنے رب کی طرف متوجہ ہوا ہوں تاکہ وہ پوری ہو، اے اللہ: آپ ﷺ کی شفاعت میرے حق میں قبول کیجیے۔

جواب:- اس حدیث سے استمداد و تصرف پر استدلال کرنا تو کسی طرح ممکن نہیں بلکہ اس میں تو خدا تعالیٰ سے سوال ہے بواسطہ رسول اکرم ﷺ کے اللّٰهُمَّ فَشَفِّعْهُ فِیَّ۔ (اے اللہ تو آپ

کی شفاعت میرے بارے میں قبول فرما) اس جملہ میں طلب شفاعت بالکل ظاہر ہے اور یہی ساتویں قسم ہے جس کو توسل کہتے ہیں، رہا یہ کہ اس میں آپ کو نداء ہے تو یہ نداء قریب ہے کیونکہ وہ نابینا مسجد نبوی میں دعا کر رہا تھا حضور ﷺ قریب ہی وہاں تشریف فرما تھے۔

اشکال :- یہاں ایک اشکال ہو سکتا ہے کہ طبرانی وغیرہ کی روایت میں ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے بعد از وصال نبی ﷺ کے بھی ایک شخص کو یہ دعا بصیغہ عندا تعلیم فرمائی ہے۔

جواب (۱) :- یہ نداء کی دوسری قسم میں داخل ہے جس کو ہم جائز کہتے ہیں (نداء کی قسم نمبر ۲ دیکھئے)

جواب (۲) اگر فعل صحابی عام طور پر اصول کلیہ کے خلاف ہو تو فعل صحابی میں تاویل کی جاتی ہے اور وہ صحابی کی اجتہادی غلطی پر محمول ہوگا کیونکہ صحابی سے اجتہادی غلطی ہو جانا ممکن ہے جیسا کہ بعض صحابہ کرام وصال نبوی کے بعد تشہد میں السلام علیک ایہا النبی کی بجائے صرف السلام علی النبی (بحذف نداء) کہتے تھے (فتح الباری ص ۲۶۰ ج ۲) چنانچہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے منقول ہے روى سعید بن منصور عن طریق ابی عبیدہ بن عبد اللہ بن مسعود عن ابیہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم علمہ التشہد فذکرہ قال فقال ابن عباس انما کنا نقول السلام علیک ایہا النبی اذا کان حیا فقال ابن مسعود ہکذا علمنا و ہکذا فعلہ (فتح القدیر ج ۲ ص ۲۶۰)

درحقیقت احوال شرعیہ کے موافق قیاس کا مقتضا بھی یہی تھا جو ان بعض صحابہ کرام نے کیا لیکن علماء مذہب نے تشہد میں اس قیاس کو اس لئے ترک کر دیا کہ یہاں حضور ﷺ کو حکایت بصیغہ نداء یا دکیا گیا ہے لہذا جیسے بنا یہاں الرسول بلغ الخ وغیرہ آیات میں تغیر و تبدل جائز نہیں اسی طرح تشہد میں بھی تغیر پسند نہیں کیا گیا، چنانچہ عبداللہ بن مسعود و اعلم بان ابا عبیدہ لم یسمع من ابیہ قلت قد صحح الدارقطنی احادیثہ من ابیہ فاما ان تبت عندہ سماعہ منداد عرف ان الواسطۃ بینہما ثقہ۔

اشکال:- بخاری ج ۲ ص ۹۲۶ میں عبد اللہ بن مسعود سے منقول ہے فلما قبض قلنا السلام علی النبی۔

جواب:- اس کو یا واقعہ جزئیہ پر محمول کیا جاویگا یا یہ کہ ابتداء میں عبد اللہ بن مسعود ؓ نے بھی بعض صحابہ کی طرح صیغہ خطاب ترک کیا تھا جس کا ذکر بخاری شریف میں ہے، کہ پھر تامل وغور کے بعد صیغہ خطاب کو اختیار فرمایا اس کا ذکر فتح الباری میں ہے پس تعارض نہ رہا۔

نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تشہد کی تعلیم عام فرمائی تھی اور بعض نمازی حضور ﷺ کی حیات مبارکہ میں بھی یقیناً بعید و غائب تھے اس سے بھی تشہد میں نداء کا جواز نص سے ثابت ہوتا ہے لہذا حضرت ابن مسعود کا قول یا واقعہ جزئیہ پر محمول کیا جائے گا یا یہ کہا جائے گا کہ ابتداء میں ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے بعض صحابہ کرام کی طرح صیغہ خطاب ترک کیا تھا جس کا ذکر بخاری شریف میں ہے پھر تامل وغور و فکر کے بعد صیغہ خطاب کو اختیار فرمایا جس کی تفصیل فتح الباری میں مذکور ہے۔ مگر ظاہر ہے کہ یہاں حدیث اعلیٰ میں تشہد کے برابر اہتمام و تعلیم نہ تھی، نہ اس قدر اس میں عموم تھا کہ ہر غائب و حاضر کو اس کی تعلیم دی گئی ہو لہذا اس دعاء میں قیاس کے مطابق صیغہ نداء کو ترک کر دینا چاہیے تھا اسلئے حضرت عثمان بن حنیف ؓ نے جو وصال کے بعد یہ دعاء بصیغہ نداء سکھائی وہ آپ کی اجتہادی غلطی پر محمول ہوگی اور قابل تاویل ہوگی۔

جواب (۳):- علاوہ ازیں طبرانی و بیہقی کی روایت سے متبادر یہ ہوتا ہے کہ حضرت عثمان بن حنیف ؓ نے وصال نبوی کے بعد جس شخص کو یہ دعاء تعلیم فرمائی تھی اس کو مسجد نبوی میں نماز و دعا پڑھنے کا حکم فرمایا تھا فقال له ابن حنیف انت المیضا فتوضاء ثم انت المسجد الخ (انجام الحاجۃ ص ۱۰۰) اور وہاں سیدنا رسول اللہ ﷺ اب بھی زمانہ حیات کی طرح تشریف فرما ہیں تو اس صورت میں بھی نداء غائب لازم نہیں آتی۔

جواب (۴):۔ اور اگر کسی نے مسجد نبوی کی قید بھی نہ لگائی ہو تو ممکن ہے کہ اس نے لفظ نداء کو باتباع لفظ وارد استعمال کیا ہو اور نداء کا قصد نہ ہو جیسا کہ تشہد میں محض اتباع کا قصد ہوتا ہے نہ کہ ندا کا جیسا کہ ندا کی دوسری قسم میں گزرا، پس یہاں جو نداء خلاف قیاس وارد ہے لفظ حدیث کے اتباع کی وجہ سے اس جگہ نداء کے استعمال کی گنجائش ہے مگر عام طور پر جو دوسری جگہ نداء مردوح ہے اس میں کوئی نص کا اتباع ہے (بذا من افادات مولانا خیر محمد صاحب مدظلہ)

جواب (۵):۔ اگر عثمان بن حنیف رضی اللہ عنہ کے فعل پر قیاس کیا جاتا ہے تو یہ قیاس کرنا بھی صحیح نہیں کیونکہ ان کا فعل خود خلاف قیاس اور قابل تاویل ہے (جیسا کہ گزرا) جس پر قیاس کرنا صحیح نہیں، اور انہوں نے تو محض لفظ حدیث کی اتباع کرتے ہوئے یہ دعاء بصیغہ نداء تعلیم فرمائی تھی، دوسری جگہ نداء میں کوئی اتباع ہے، البتہ جہاں حدیث و قرآن میں صیغہ نداء آیا ہو اس کے جواز کے ہم بھی قائل ہیں ندا کی صورت نمبر ۲ کا حکم دیکھئے۔

جواب (۶):۔ پھر سیدنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں تو سلام و پیام پہنچانے کے لئے فرشتے مامور ہیں وہ اس دعاء کو بھی حضور اقدس ﷺ کی خدمت اقدس میں پہنچا دیں گے لہذا حضور اقدس ﷺ کے سوا کسی اور کو نداء کرتے ہیں تو اس میں تو تاویل بھی نہیں ہو سکتی کیونکہ یہ خصوصیت کسی اور کے لئے ثابت ہی نہیں۔

دلیل (۳) زید بن علی رضی اللہ عنہ کی حدیث پیش کی جاتی ہے جس میں راستہ بھولنے والے کو یاعباد اللہ اعینونی (اے اللہ کے بند! میری مدد کرو) کہنے کی تعلیم ہے۔

جواب (۱) یہ حدیث ضعیف ہے اور حدیث ضعیف سے احکام ثابت نہیں ہوتے، بالخصوص جبکہ وہ اصول شرع کے خلاف وارد ہوں، عزیزی نے شرح جامع صغیر میں اسی حدیث کو عبد اللہ بن مسعود کی روایت سے نقل کر کے کہا ہے قال الشیخ ہذا حدیث ضعیف (ج ۱ ص ۱۰۵)

اشکال :- حاشیہ حصن حصین میں اس حدیث کی تحسین کی گئی ہے۔

جواب حاشیہ حصن حصین میں اس حدیث کے مجرب ہونے کے اعتبار سے تحسین کی گئی ہے بقاعدہ محدثین تحسین مراد نہیں اور نہ ایسی مجہول تحسین اثبات احکام کے لئے کافی ہے کیونکہ جن بعض ثقات محدثین کی طرف تحسین منسوب کی گئی ہے ان کے نام معلوم نہیں ہیں۔

جواب (۲) بعد از تسلیم صحت جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں نداء غائب سے ہے ہی نہیں کیونکہ حدیث سے اتنا معلوم ہوتا ہے کہ یہ ان کو دیکھتا نہیں مگر متکلم کا نہ دیکھنا مخاطب کے بعد کی دلیل نہیں ہو سکتی خصوصاً جبکہ عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت میں اس کی تصریح بھی ہے کہ وہ عباد اللہ (اللہ کے بندے) جنگل میں ہی حاضر ہوتے ہیں کما فی الجامع الصغیر فان اللہ فی الارض حاضر یشہد علیکم الخ شارح عزیزی حاضر کی شرح میں لکھتے ہیں ای خلقاً من خلقه انبیاء او جنیا او ملکاً لا یغیب (ص ۱۰۵ ج ۱) (یعنی اللہ کی مخلوق میں سے کوئی مخلوق، انبیاء ہوں یا جن یا فرشتے ہوں غائب نہیں ہوتے) اب تو کسی طرح اس کو نداء غائب نہیں کہا جاسکتا۔

اشکال :- لیکن بہر حال اس حدیث میں مخلوق سے طلب استعانت تو موجود ہے۔

جواب :- یہ استعانت زندہ مخلوق سے ہے، امور عادیہ میں (جو عادیہ قدرت بشری یا جنی یا ملکی میں داخل ہیں مثلاً بھاگے ہوئے جانور کو روک دینا یا گم شدہ چیز کو تلاش کر دینا یا راستہ بتلادینا وغیرہ) اور یہ ہمارے نزدیک جائز ہے (استعانت کی قسم نمبر ۳ دیکھئے)

دلیل (۴) :- حضرت صفیہ رضی اللہ عنہا کے اشعار الایا رسول اللہ کنت رجائنا الخ۔

جواب :- اگر ان کا ثبوت بقاعدہ محدثین ہو جائے تو ممکن ہے کہ انہوں نے روضہ اقدس پر حاضر ہو کر پڑھے ہوں جس میں نداء غائب کا احتمال ہی نہیں، ورنہ اشعار میں محبوب کو خطاب

اظهار شوق و محبت کے لئے کیا جاتا ہے نداء مقصود نہیں ہوتی، یہ نداء کی دوسری قسم ہے جو جاتا ہے جیسا کہ گزرا۔

دلیل (۵)۔: حدیث پاک میں ہے اذا تحرمتہ فی الامور فاستعینوا من اهل القبور اس میں جواز استعانت من اهل القبور پر واضح استدلال موجود ہے۔

جواب (۱)۔: اولاً تو یہ حدیث ضعیف ہے اس کو بقاعدہ محمدین صحیح ثابت کیا جاوے۔

جواب (۲)۔: بعد از ثبوت استعانت سے مراد تو سل ہے یعنی مطلب یہ ہے کہ اموات کے وسیلہ سے دعاء کیا کرو اور تخصیص اموات کی وجہ غالباً وہ ہے جو صحاح میں عبد اللہ بن مسعود سے منقول ہے ان الحی لا یوء من علیہ الفتنة (کہ زندہ آدمی پر فتنہ کا اندیشہ رہتا ہے) اور جو لوگ ایمان پر وفات پا چکے ہیں ان پر یہ اندیشہ نہیں۔

جواب (۳)۔: یہاں استعانت سے مراد یہ ہے کہ جب کسی قسم کے امر میں پریشانی ہو تو زیارت قبور سے اعانت حاصل کیا کرو کیونکہ اس سے تم کو آخرت و موت کی یاد تازہ ہوگی جس سے اعمال صالحہ کی طرف رغبت بڑھے گی اور یہ رحمت الہی کا سبب ہو جائے گا، اس صورت میں اس حدیث کا وہی حاصل ہوگا جو آیت واستعینوا بالصبر والصلوة کا ہے۔

دلیل (۶)۔: امام ابو حنیفہ کا واقعہ بلا سند نقل کیا جاتا ہے کہ وہ امام جعفر کے مزار پر جاتے اور اس کے دروازہ پر جھاڑ دیتے اور مجاوروں کو بخشش عطا فرماتے تھے اور امام جعفر سے اپنے کاموں میں استعانت حاصل کرتے تھے۔

جواب (۱)۔: یہ روایت موضوع ہے سند صحیح بالکل ثابت نہیں ہے کیونکہ زمانہ تابعین و تبع تابعین تک مزاروں پر مجاوروں کے رہنے اور ان کو بخشش وغیرہ دینے کی بدعت شروع نہیں ہوئی تھی جو واقعہ میں ذکر کی گئی ہے۔

جواب (۲):۔ اور اگر یہ واقعہ بالفرض سند صحیح ثابت بھی ہو جائے تو شیخ عبدالحقؒ کی تصریح کے مطابق یہاں بھی استعانت سے مراد محض توسل ہے کیونکہ ان کے نزدیک استعانت و ستمداد کا مطلب صرف یہ ہے کہ حق تعالیٰ سے بوسیلة بندہ مقرب دعا کی جائے یا اس بندہ مقرب سے یہ عرض کیا جائے کہ وہ حق تعالیٰ سے دعا کرے سو اس کو ہم بھی منع نہیں کرتے۔

دلیل (۷) حضرت غوث الاعظم رحمۃ اللہ علیہ کی طرف منسوب کیا جاتا ہے من استعان بی فی کربة کشفْتُ عنه ومن نادانی باسمی فرجْتُ عنه ومن توسل بی الی اللہ تعالیٰ فی حاجة قضیتُ له حضرت غوث اعظم تک اس کی سند بیان نہیں کی گئی ”زبدۃ الآثار للشیخ دہلوی“ سے یہ قول نقل کیا جاتا ہے۔

جواب (۱):۔ یہ حدیث ضعیف ہے اور یہ بات اوپر معلوم ہو چکی ہے کہ اثبات احکام کے لئے حدیث ضعیف کافی نہیں، اور اگر حدیث ضعیف اصول شرعیہ کے خلاف ہو تو اس پر عمل ہی جائز نہیں، پھر ائمہ و اولیاء رحمہم اللہ تعالیٰ کے ایسے اقوال و افعال سے احکام کا ثبوت کیونکر ہو سکتا ہے جو بلا سند ہوں یا سند ضعیف سے ثابت ہوں۔

جواب (۲):۔ اگر حسن ظن سے کام لیتے ہوئے اس کو صحیح مانا جائے تو ان افعال مذکورہ کا مطلب یہ ہے کہ جو کوئی اپنی مصیبت میں خدا تعالیٰ سے میرے وسیلہ سے فریاد کرے گا اس کی مصیبت دور ہو جائے گی، چنانچہ اگر فقرہ توسل الخ اس مطلب پر قرینہ ظاہر ہے، تو اس عبارت میں کشف، فرج، قضیت، بصیغہ مؤنث ہیں بصیغہ متکلم نہیں اس کا مطلب یہ ہے کہ میں اس میں مصیبت اور کلفت کے زائل ہونے اور حاجت پوری ہونے کے لئے دربار الہی میں دعاء و سفارش کروں گا

اور نادانی باسمی کا مطلب صرف یہ ہے کہ میرا نام لے کر خدا تعالیٰ سے دعاء کرے جس کا

حاصل ولی سے تو سل ہے اور اس میں سوال حقیقتاً خدا تعالیٰ سے کیا جاتا ہے، چنانچہ دوسری جگہ یہ الفاظ صاف مذکور ہیں وید کر اسمی وید کر حاجة فانها تقضى باذن الله یعنی میرا نام لے کر اپنی حاجت کو ذکر کرے تو وہ خدا تعالیٰ کے حکم سے پوری ہو جائے گی (برکات ص ۹) دلیل (۸):- ایک واقعہ ذکر کیا جاتا ہے کہ حضرت شیخ کے بعض مریدوں نے ایک مرتبہ غوناغونہ جنگل میں یا شیخ عبد القادر شینا اللہ کہا تھا۔

جواب (۱):- اس میں اول تو سند کا مطالبہ کیا جائے گا کیونکہ یہ صحیح سند کے ساتھ ثابت نہیں ہے۔ جواب (۲):- دوسرے ممکن ہے کہ انہوں نے غلبہ و شوق و محبت سے ان کلمات کا بصیغہ نداء استعمال کیا ہو جو جائز ہے، یا حالت اضطرار میں ایسے کلمات بلا اختیار صادر ہو گئے ہوں، ان کا یہ عقیدہ ہرگز نہیں تھا کہ حضرت شیخ ہر وقت ہر جگہ سے نداء سنتے ہیں اور امداد کرتے ہیں۔ اور اس مرید کے لئے ایک سفید پوش کا ظاہر ہونا اور گمشدہ اونٹ کا بتلا دینا سو اس کی حقیقت شاید وہی ہو جس کا ذکر عبد اللہ بن مسعود کی روایت کے تحت شارح عزیزی سے اوپر گزر چکا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی مخلوق میں سے بعض عباد اللہ جنگل میں ایسے امور کے بتلانے پر مامور ہیں اور وہ جنگل میں حاضر رہتے ہیں، یا ہو سکتا ہے کہ اس شوقیہ نداء کے بعد کسی لطیفہ نبی کے تمثل سے اس کی امداد بطور کرامت ہو گئی ہو مگر اس کا نہ دوام ضروری ہے اور نہ ہی حضرت شیخ کے اختیار میں ہے کہ جب چاہیں ایسی امداد کریں۔

دلیل (۹):- سیدی احمد مرزوق کا واقعہ نقل کیا جاتا ہے کہ انہوں نے شیخ ابو العیاس حضری کے سوال پر فرمایا کہ میرے نزدیک میت کی امداد زیادہ قوی ہے، اس پر شیخ نے فرمایا کہ ہاں یہی صحیح ہے کیونکہ وہ دربار حق میں پہنچ گیا ہے۔

جواب :- اس کو استعانت سے کچھ بھی واسطہ نہیں کیونکہ یہاں امداد سے افاضہ روحانی مراد ہے

اور امداد سے افاضہ روحانی بکثرت مستعمل ہوتا ہے اور ہم اس کو تسلیم کرتے ہیں کہ اولیاء اللہ سے وفات کے بعد (جو شرائط مخصوصہ کے ساتھ اس کے اہل ہیں) ان کو روحانی فیض حاصل ہو سکتا ہے، ہم تو اس کو حرام کہتے ہیں کہ ان کو حاجت روا سمجھا جاوے یا خود ان سے یہ کہا جاوے کہ ”تم ہمارا یہ کام کر دو“۔ باقی ان سے تو سل کرنا یا ان کی روحانیت سے فیض حاصل کرنا ہم اس کو منع نہیں کرتے

دلیل (۱۰):۔ جناب علامہ قاضی ثناء اللہ صاحب پانی پتی قدس سرہ کی تفسیر مظہری سے عبارت نقل کی جاتی ہے کہ وقد تواتر عن کثیر من الاولیاء یعنی ارواحہم ینصرون اولیاء ہم ویدسرون اعداء ہم الخ۔

جواب:- اس کا حاصل صاف ظاہر ہے کہ اولیاء اللہ سے ان کی وفات کے بعد بھی کرامت ظاہر ہوتی ہے لیکن وہ محض ذریعہ اور وسیلہ ہوتے ہیں اپنی طاقت سے کچھ نہیں کر سکتے اصل میں فاعل و متصرف و قادر صرف حق تعالیٰ ہیں، حق تعالیٰ اپنی قدرت سے ان کی ارواح کو ظہور کرامات کا وسیلہ اور ذریعہ بنا دیتے ہیں جس سے ان کی وفات کے بعد بھی کرامات کا ظہور ہوتا ہے، پس اولیاء اللہ سے وفات کے بعد ظہور کرامات کا ہمیں بھی انکار نہیں۔

دلیل (۱۱):۔ مجدد الف ثانی حضرت شیخ احمد سرہندی قدس سرہ کے مکتوب سے ایک عبارت نقل کی جاتی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اسی طرح اہل حاجات اپنے زندوں اور وفات یافتہ عزیزوں سے خطرناک حوادث میں مدد طلب کرتے ہیں اور یہ دیکھتے ہیں کہ ان عزیزوں کی روحیں حاضر ہو کر ان سے بلاؤں کو دفع کر دیتی ہیں۔

جواب:- اس میں بھی بعد وفات کرامات و خوارق کے ظہور کا بیان ہے، امداد طلب کرنے کا مطلب وہی ہے جو شیخ عبدالحق صاحب نے استعانت و استمداد کی تفسیر میں بیان فرمایا ہے یعنی وہ ان کے تو سل سے حق تعالیٰ کی جناب میں امداد کے خواہاں ہوتے ہیں اور یہ مطلب ہرگز نہیں کہ

خود ان سے حاجات مانگتے ہیں اور ارواح خود کچھ کر سکتی ہیں۔

فائدہ:- معلوم ہونا چاہیے کہ معجزات کے بارہ میں حق تعالیٰ کا صاف ارشاد ہے۔ وما کان لرسول ان یاتی بأیة الا باذن اللہ کسی نبی میں یہ طاقت نہیں کہ وہ بدوں خدا تعالیٰ کے حکم کے کوئی معجزہ لا سکے، پھر اولیاء میں کب یہ طاقت ہے کہ وہ خود کوئی کرامت ظاہر کر سکیں یا کسی شخص کی امداد بدوں حکم خداوندی کر سکیں، مسئلہ من فی السملوت والارض اسی سے تمام زمین و آسمان والے سوال کرتے ہیں، پس استعانت واستمداد اسی سے ہونی چاہئے ہاں مقربان بارگاہ کے ساتھ توسل کرنے کا کچھ حرج نہیں۔

دلیل (۱۲):- منہیہ در الخیر کی عبارت پیش کی جاتی ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ جب کسی انسان کی کوئی چیز ضائع ہو جائے اور وہ چاہے کہ حق تعالیٰ اسے واپس فرمادیں تو۔ اسکو چاہئے کہ ایک اونچی جگہ پر روضہ (احمد بن علوان) کی طرف منہ کر کے کھڑا ہو اور یہ کہے کہ سیدی احمد بن علوان! میری گمشدہ چیز مجھے واپس کر دو ورنہ میں تمہارا نام دفتر اولیاء اللہ سے نکال ڈالوں گا اتنی ملخصاً۔ جواب:- یہ منہیہ غالباً کسی نے ملحق کر دیا ہے اس کو علامہ شامی کا فتویٰ سمجھنا بالکل غلط ہے کیونکہ اس صورت میں ایک ولی کے ساتھ جس قدر گستاخی اور بے ادبی ہے وہ کسی عاقل پر پوشیدہ نہیں، بھلا جو شخص ایک ولی سے استعانت کرے اسی کو دھمکی بھی دے کہ اگر ایسا نہ کرو گے تو میں تمہارا نام اولیاء اللہ سے نکال دوں گا اس گستاخی کی کوئی حد ہے، علاوہ ازیں علامہ شامی نے تصریح کی ہے کہ اولیاء اللہ کو متصرف سمجھنا کفر ہے ومنہا انہ ان ظن ان اقمیت یتصرف فی الامور من دون اللہ واعتقاده ذلک کفر (ص ۲۰۶ ج ۲) اور شیخ عبدالحق اوجہ الممعات کتاب الجہاد میں فرماتے ہیں:

ونیت ایشاں را فعل قدرت تصرف نہ انکوں کہ در قبور اند نہ ہنگام کہ زندہ بودند در دنیا ص ۳۰۱ ج ۳) نیز یہ بھی کہا جاتا ہے کہ مقصود ان کا اس عمل کی خاصیت بیان کرنا ہے قطع نظر جواز سے

جیسا کہ ”قول جمیل“ میں ایک عمل کشف وقائع کا لکھا ہے اور اس میں قرآن شریف پشت کی طرف بھی رکھا جاتا ہے یہ دلیل جواز نہیں۔

دلیل (۱۳):۔ نیز علامہ خیر الدین ملی کا یہ قول بھی نقل کیا جاتا ہے کہ یا عبد القادر کہنا نداء ہے اور جب اس کے ساتھ شینا للہ ملا دیا جائے تو اس میں خدا کے واسطے ایک چیز کو مانگنا ہے پھر بھلا اس کی حرمت کا کیا سبب ہے؟

جواب:۔ درمختار میں ہے کذقول شیئ للہ قیل یکفر (ص ۷۵ ج ۲) اسی طرح شینا للہ سے بعض کے نزدیک کفر ہو جاتا ہے، اس پر علامہ شامی بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ینبغی اویجب التباعد من هذه العبارة وقد مرّ مافیہ خلاف یؤمر بالتوبة والاستغفار وتجديد النکاح لکن هذا ان کان لا یدری ما یقول اما ان قصد المعنی الصحیح فالظاهر ولا بانس به (ص ۷۵ اس ۲) پس مناسب بلکہ واجب یہ ہے کہ ایسے الفاظ سے احتراز کیا جاوے کیونکہ پہلے گزر چکا ہے کہ جن الفاظ سے کفر ہونے میں اختلاف ہے ان میں توبہ واستغفار اور تجدید نکاح کا حکم کیا جاوے گا، لیکن یہ اس وقت ہے جبکہ کہنے والے کو یہ نہ معلوم ہو کہ میں کیا کہہ رہا ہوں (اور اس کا مطلب کیا ہے) اور اگر صحیح معنی (کو جانتا ہے اور اسی) کا قصد کرتا ہو تو بظاہر اس میں حرج نہیں، اس حالت میں عوام کو شینا للہ کہنے کی اجازت کیونکر دی جاسکتی ہے جو صحیح معنی اور غلط معنی میں فرق نہیں سمجھتے ہیں بالخصوص اگر اس کے ساتھ یا شیخ عبد القادر رحمہ اللہ علیہ بھی ملا دیا جائے اس وقت تو کفر کا قوی اندیشہ ہے۔ حضرت قاضی ثناء اللہ صاحب قدس سرہ اپنی کتاب ارشاد الطالبین میں فرماتے ہیں کہ:

آنچه جہال میگویند یا شیخ عبد القادر جیلانی رحمہ اللہ علیہ شینا للہ یا خواجہ شمس الدین ترک پانی پتی شینا للہ کفر و شرکت است

کیونکہ عوام حضرت غوث اعظم اور دیگر اولیاء کو اسی اعتقاد کے ساتھ نداء کرتے ہیں کہ

وہ متصرف ہیں سب کچھ کر سکتے ہیں، اور جو کوئی ان کو پکارتا ہے اس کی بات ہر وقت سنتے ہیں علامہ شامی اس کو کفر فرماتے ہیں جیسا کہ اوپر گزرا کہ مولانا عبدالحی لکھنوی قدس سرہ اپنے فتاویٰ میں یا شیخ عبد القادر جیلانی شینا اللہ کے وظیفہ کی نسبت ارشاد فرماتے ہیں:

ثانیاً ازیں جہت کہ ایں وظیفہ متضمن است ندائے اموات را از امکانہ بعیدہ و شرعاً ثابت نیست کہ اولیاء را قدرتی است کہ از امکانہ بعیدہ نداء بشرند ابستہ سماع اموات سلام زائر قبر را ثابت است بلکہ اینکہ کسے غیر حق سبحانہ را خاطر و ناظر و عالم خفی و قلبی در ہر وقت و ہر آن است اعتقاد و شرک است، در فتویٰ بزاز یہ مجا نو سید تروج بلد شود و قال خدائے و رسول، خدا و فرشتگان رو گواہ کر دم یکفر لامنہ اعتقد ان الرسول و الملک یعلمان الغیب و قال علماؤنا من قال ارواح المشائخ حاضرة تعلن یکفر انتہی، و حضرت شیخ عبد القادر اگرچہ از جلۃ اولیاء است محمدیہ استغفر و مناقب و فضائل شان۔ لا تعد ولا تحصى اند لیکن چنین قدرت شان کہ فریاد را از امکانہ بعیدہ بشنوند و بغیر یاد رشد ثابت نیست، و اعتقاد اینکه انجباب ہر وقت حال مریداں خود میداند و ندائے شان سے شنود از عقائد شرک است واللہ اعلم (ص ۳۳۱ ج ۴ مع الخلاصہ)

فتاویٰ بزاز یہی عبارت سے یہ امر صاف طور پر واضح ہو گیا کہ ارواح مشائخ کو حاضر و ناظر سمجھنا کہ وہ سب کچھ جانتے ہیں عقیدہ کفر ہے، اس عقیدہ کی وجہ سے ہم یہاں شیخ عبد القادر شینا اللہ کے وظیفہ سے منع کرتے ہیں اور اس کی حرمت کا فتویٰ دیتے ہیں۔

دلیل (۱۴) :- یہ بھی نقل کیا جاتا ہے کہ حضرت محبوب عالم اپنے مریدوں کو بعد نماز شبینا اللہ یا حضرت سلطان منجرہ رحمہ اللہ علیہ ایک سو مرتبہ پڑھنے کی اجازت دیا کرتے تھے۔

جواب :- اگر کسی بزرگ بالفعل شریعت کے خلاف معلوم ہوتا ہے تو حسن ظن کی بناء پر اس میں تاویل کر کے اس کے ساتھ بدگمانی سے روکا جاوے گا لیکن حکم شرعی کو کسی حال میں اس کے فعل کے تابع نہ کیا جاوے گا کیونکہ اولیاء اللہ اتباع شریعت کے مامور ہیں شریعت ان کے افعال کے

تابع نہیں، پس اگر تسلیم کیا جاوے کہ یہ واقعہ صحیح ہے تو ممکن ہے کہ حضرت محبوب عالم رحمۃ اللہ علیہ نے اس نداء کو غلبہ و شوق و محبت پر محمول کر کے جائز سمجھا ہوا درجن مریدوں کو اس کی اجازت دی ہو وہ ان کے نزدیک خوش عقیدہ اور خوش فہم ہوں جن کی نسبت ان کو یہ شبہ نہ ہوا ہو کہ یہ لوگ اس نداء میں حضرت سلطان کے متصرف و حاضر و ناظر ہونیکا اعتقاد کریں گے، لیکن اس تاویل کا یہ مطلب نہیں کہ ان الفاظ کا استعمال ہر شخص کے لئے جائز ہو گیا، اس کی ایسی مثال ہے جیسے کسی بزرگ سے یہ منقول ہو کہ انہوں نے ایک مرتبہ سکھیا کھالیا تھا سو اس سے کسی شخص کو یہ فتویٰ دینا جائز نہیں کہ سکھیا کھانا جائز ہے بلکہ ہر عاقل یہی کہے گا کہ سکھیا کھانا حرام ہے گوان بزرگ کے پاس کوئی ظاہری یا باطنی تریاق ہو گا جس کی وجہ سے ان کو یقین تھا کہ مجھ کو سکھیا نقصان نہ دے گا اس لئے انہوں نے ایسا کیا دوسروں کے لئے اس کا کھانا حرام ہی ہے۔ اسی طرح یا شیخ عبد القادر شینا اللہ کا وظیفہ اگر کسی بزرگ سے منقول ہو تو ان کے فعل میں تاویل کی جاوے گی مگر دوسروں کو منع ہی کیا جاوے گا کیونکہ ایسے کلمات کے ممنوع ہونے کے لئے معنی کفر کا موہم ہونا بھی کافی ہے اگرچہ اس کے صحیح معنی بھی ہو سکتے ہوں، دیکھئے قرآن پاک میں صحابہ کرام کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے راعنا کہنے سے منع فرمایا گیا ہے کیونکہ اس کے معنی اگرچہ عربی زبان میں ”ہماری مصلحت کی رعایت فرمائیے“ اچھے ہیں مگر یہودیوں کی عبرانی زبان میں اس کے معنی برے تھے، گو صحابہ راعنا کا کلمہ اچھے معنی کے قصد سے ہی استعمال کرتے تھے اور برے معنی کا ان کے حاشیہ خیال میں کہیں بھی گزر نہیں ہو سکتا تھا مگر پھر بھی یہودیوں کے برے معنی کا وہم اس کلمہ کو سن کر ہو سکتا تھا اور وہ اس کو اپنی تائید بنا سکتے تھے اس لئے ایسے کلمہ کے استعمال سے اچھے معنی کے قصد سے بھی روک دیا گیا، معلوم ہوا کہ اگر کسی کے فعل مباح سے کوئی دوسرا شخص سند لے کر خلاف شرع معنی کے قصد سے دینی کام کرنے لگے تو اس فعل مباح کو صحیح معنی کے قصد سے بھی منع کر دیا جاوے گا فہم۔ درمختار میں ہے کہ دعا میں بمقعد العز من عرشک۔ کہنا ممنوع ہے۔ (کما

فی الہدایۃ ج ۳ ص ۴۷۴) علامہ شامی اس کے تحت لکھتے ہیں۔ لان مجرد الایہام کاف فی المنع عن التکلم بعد الکلام وان احتمل معنی صحیح الخ۔

وظیفہ مذکورہ کا بھی یہی حال ہے کہ موہم شرک ہونے کی وجہ سے اس کو منع کیا جاوے گا کیونکہ آج کل عام لوگ استعانت و استمداد اور نداء غیر اللہ میں شرک و کفر تک پہنچانے والے عقیدوں میں مبتلا ہیں، اس صورت میں ایسے کلمات کی ان کو کیوں کرا جازت دی جاسکتی ہے جن میں ظاہر الفاظ ہی سے ایہام کفر ہوتا ہے۔؟ اس لئے ہمارا مسلک یہ ہے کہ ہم استعانت و استمداد و نداء مروجہ زمانہء حال سے عام و خاص سب کو منع کرتے ہیں البتہ توسل کو جائز کہتے ہیں جس کی تفسیر اوپر گزر چکی ہے۔ اور اگر بزرگوں سے کوئی بات اس قسم کی ثابت ہوتی ہے تو اگر ان کی ولایت تسلیم شدہ ہے تو ان کے فعل میں تاویل کر کے بدگمانی کو ان سے رفع کر دیتے ہیں اور حکم شرعی میں کسی طرح تبدیلی و تغیر نہیں کرتے۔

واللہ هو المستنول لان یثبتنا وایاکم علی الصراط المستقیم ویرزقنا وجميع المسلمین حبہ وحب نبیہ الکریم وحب اصحابہ واولیاء اللہ ویجمعنا معہم فی دار النعم والحمد للہ وحده وعلیٰ خیر البریۃ افضل الصلوٰۃ والتسلیم وعلیٰ الہ واصحابہ واولیاء اللہ اجمعین دائما ابدا، امین، امین۔ (ناقل حبیب اللہ علی پوری ذی القعدہ ۲۴)

سوال منجانب طالب علم :- حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی رحمۃ اللہ علیہ کا اس بارے میں کیا خیال ہے؟

جواب :- حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے رسالہ ”بوادر النوادر“ میں اقسام استعانت یوں بیان کی ہیں:

(۱) استعانت واستمداد بالخلق جو باعتبار علم و قدرت مستقل مستمد منہ ہو وہ شرک ہے۔

(۲) اور باعتبار علم و قدرت غیر مستقل ہو مگر وہ علم و قدرت کسی دلیل صحیح سے ثابت نہ ہو معصیت ہے۔

(۳) اور جو باعتبار علم و قدرت غیر مستقل ہو اور وہ علم و قدرت کسی دلیل سے ثابت ہو جائز ہے خواہ

وہ مستمند منہ زندہ ہو یا میت۔

(۴) اور جو استمداد بلا اعتقاد علم و قدرت ہو نہ مستقل نہ غیر مستقل، پس اگر طریق استمداد مفید ہو

تب بھی جائز ہے جیسے استمداد بالنار والماء والواقعات التاريخية

(۵) وگرنہ لغو ہے۔

یہ کل پانچ قسمیں ہیں پس، استمداد ارواح مشائخ سے صاحب کشف الارواح کے لئے قسم ثالث ہے اور غیر صاحب کشف کے لئے محض ان حضرات کے تصور اور تذکرے قسم رابع ہے کیونکہ اچھے لوگوں کے خیال کرنے سے ان کو اتباع کی ہمت ہوتی ہے اور طریق مفید بھی ہے اور غیر صاحب کشف کے لئے بدوں قصد نفع تذکرہ و تصور قسم خامس ہے۔

سوال منجانب طالب علم:- استعانت کے بارے میں مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی کی تحقیق کیا ہے؟

جواب:- اس مسئلہ کی پہلے تحریرات ہو چکی ہیں کہ مائتہ مسائل اس بارے میں اربعین مسائل مولانا محمد اسحاق مرحوم دہلوی کو دیکھئے۔ چونکہ اب بندہ نے سوال کیا گیا ہے اس لئے مختصر جواب دیا جاتا ہے۔ استعانت کے تین معنی ہیں

﴿۱﴾ حق تعالیٰ سے دعا کرے کہ بحرمت فلاں میرا کام کر دے یہ بالاتفاق جائز ہے خواہ عند القبر ہو خواہ دوسری جگہ اس میں کسی کو کلام نہیں

﴿۲﴾ صاحب قبر کو کہے کہ تم میرا کام کر دو۔ یہ شرک ہے خواہ قبر کے پاس کہے خواہ قبر سے دور کہے اور بعض روایات میں جو آیا ہے اعیسنونی عباد اللہ وہ فی الواقع کسی میت سے استعانت نہیں بلکہ عباد اللہ جو صحرا میں موجود ہوتے ہیں ان سے طلب اعانت ہے کہ حق تعالیٰ نے ان کو اسی کام کے واسطے وہاں مقرر کیا ہے تو وہ اس باب سے نہیں ہے اس کو جواز پر حجت لانا معنی

حدیث سے جہل ہے۔

﴿۳﴾ قبر کے پاس جا کر کہے کہ اے فلاں تم میرے واسطے دعا کرو کہ حق تعالیٰ میرا کام کر دے۔ اس میں علماء کا اختلاف ہے مجوزین سماع موتی اس کے جواز کے قائل ہیں اور مانعین سماع منع کرتے ہیں سو اس کا فیصلہ کرنا محال ہے مگر انبیاء علیہم السلام کے سماع میں کسی کو خلاف نہیں اس وجہ سے ان کو مستثنیٰ کیا گیا ہے۔ اس کے جواز کی دلیل یہ ہے کہ فقہاء نے وقت زیارت قبر مبارک سلام کے بعد شفاعت اور مغفرت کا عرض کرنا لکھا ہے۔ پس یہ جواز کے واسطے کافی ہے اور جس کو قاضی صاحب نے منع لکھا ہے وہ دوسری نوع کی استعانت ہے۔ حق یہ ہے کہ مسئلہ مخلوط ہو رہا ہے اور سماع موتی کا مسئلہ مختلف ہے اس میں بحث مناسب نہیں واللہ اعلم (منقول از فتاویٰ رشدیہ ص ۱۱۲)

إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ

بَيَانٌ لِلْمَعُونَةِ الْمَطْلُوبَةِ فَكَأَنَّهُ قَالَ: كَيْفَ أُعِينُكُمْ فَقَالُوا إِهْدِنَا

اس میں مطلوبہ معونت کا بیان ہے۔ گویا کہ اللہ تعالیٰ نے بندوں سے پوچھا کہ تمہاری کس قسم کی اعانت کروں بندوں نے کہا ”اہدنا“

أَوْ إِفْرَادًا لِّمَا هُوَ الْمَقْصُودُ الْأَعْظَمُ وَالْهُدَايَةُ دَلَالَةٌ بِلُطْفٍ وَلِذَلِكَ

یا ان میں سے مقصود اعظم کو اس آیت سے علیحدہ بیان کر دیا۔ اور ہدایت مہربانی کے ساتھ رہنمائی کرنا ہے۔ اسی وجہ سے

تُسْتَعْمَلُ فِي الْخَيْرِ وَقَوْلُهُ تَعَالَى فَاهْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطِ الْجَنَّةِ وَارِدٌ

ہدایت کا استعمال صرف خیر میں ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ”پس ان کی جہنم کے راستہ کی طرف ماہنمائی کرو“ یہ استہزاء پر محمول ہے

عَلَى التَّهْكُمِ. وَمِنْهُ الْهُدَايَةُ وَهُوَ اِدْيَ الْوُحْشِ لِمُقَدِّمَاتِهَا، وَالْفِعْلُ مِنْهُ

اور اسی سے حد یہ (تھمہ) اور ”ہو ایدی الوحش“ (وحشی جانوروں کے آگے والے جانور) ماخوذ ہیں اور ہدایہ کا فعل ماضی

هَدَى، وَأَصْلُهُ أَنْ يُعْدَى بِاللَّامِ، أَوْ إِلَى، فَعُومِلَ مُعَامِلَةً اخْتَارَ فِي قَوْلِهِ

ہدای ہے، اور اس کا اصل استعمال یہ ہے کہ بواسطہ لام یا بواسطہ الی متعدی ہو لیکن یہاں پر اس کے ساتھ اختصار والا معاملہ کیا گیا ہے

تَعَالَى وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ وَهَدَايَةُ اللَّهِ تَعَالَى تَتَنَوَّعُ أَنْوَاعاً

جو اللہ تعالیٰ کے قول و اختصار موسیٰ قَوْمِہ میں ہے۔ اور ہدایت باری تعالیٰ کی مختلف اقسام ہیں

لَا يُخَصِّصُهَا عَدَدٌ وَلَكِنَّهَا تَنْحَصِرُ فِي أَجْنَاسٍ مُتَرْتِبَةٍ الْأَوَّلُ : إِفَاضَةٌ

جو غیر محدود ہیں، لیکن اس کی جنسیں محدود ہیں جن میں وہ منحصر ہے اور جنسوں میں ترتیب ہے۔ پہلی قسم ان قوی کا

الْقَوَى الَّتِي بِهَا يَتِمَّكُنُ الْمَرْءُ مِنَ الْإِهْتِدَاءِ إِلَى مَصَالِحِهِ كَالْقُوَّةِ الْعَقْلِيَّةِ

فیضان فرماتا ہے جن کی وجہ سے انسان اپنے مصالح تک راہ یاب ہونے پر قادر ہو جائے جیسے قوت عقلیہ،

وَالْحَوَاسِ الْبَاطِنَةِ وَالْمُشَاعِرِ الظَّاهِرَةِ. الثَّانِي : نَضْبُ الدَّلَائِلِ الْفَارِقَةِ

حواس باطنہ اور حواس ظاہرہ کا فیضان۔ دوسری قسم ان دلائل کو قائم کرنا ہے جو حق و باطل

بَيِّنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ وَالصَّلَاحِ وَالْفَسَادِ وَإِلَيْهِ أَشَارَ حَيْثُ قَالَ وَهَدَيْنَاهُ

اور درستگی و بگاڑ کے درمیان امتیاز پیدا کریں اور باری تعالیٰ نے اس قسم کی طرف اپنے فرمان و ہدایتہ النجدين

النَّجْدَيْنِ وَقَالَ وَأَمَّا مُؤَدُّ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحْبُوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى

اور اپنے فرمان ”اور ہر حال تو مژمو کو ہم نے ہدایت دی پس انہوں نے اندھار بننے کو ہدایت پر پسند کیا“ میں اشارہ کیا ہے۔

الثَّالِثُ : الْهَدَايَةُ بِأَرْسَالِ الرُّسُلِ وَإِنْزَالِ الْكُتُبِ ، وَإِيَّاهَا عَنَى بِقَوْلِهِ

اور تیسری قسم رسولوں کو بھیج کر اور کتابیں نازل فرما کر راہنمائی کرنا ہے اور اللہ تعالیٰ کے قول

وَجَعَلْنَاهُمْ أَيْمَةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَقَوْلِهِ إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي

وَجَعَلْنَاهُمْ أَيْمَةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا اور اس کے فرمان إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ میں یہی

هِيَ أَقْوَمُ. الرَّابِعُ : أَنْ يَكْشِفَ عَلَى قُلُوبِهِمُ السَّرَائِرَ وَيُرِيَهُمُ الْأَشْيَاءَ

ہدایت مراد ہے۔ چوتھی قسم یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ منکشف کر دے لوگوں کے دلوں پر راز کی باتیں اور حقائق اشیاء پر

كَمَا هِيَ بِالْوَحْيِ ، أَوِ الْإِلْهَامِ وَالْمَنَامَاتِ الصَّادِقَةِ ، وَهَذَا قِسْمٌ يَخْتَصُّ

ان کو مطلع کر دے وحی کے ساتھ یا الھام کے ساتھ یا سچے خوابوں کے ساتھ، اور یہ قسم حضرات انبیاء کرام و اولیاء

بَنِيهِ الْأَنْبِيَاءِ وَالْأَوْلِيَاءِ وَإِيَّاهُ عَنِ يَقُولِهِ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ

کے ساتھ مخصوص ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کے فرمان اُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمْ افْتَدَهُ

فَبِهِدَاهُمْ افْتَدَهُ وَقَوْلِهِ وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا

اور اس کے فرمان وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا میں یہی قسم رابع مراد ہے۔

فَالْمَطْلُوبُ إِمَّا زِيَادَةُ مَا مِنْهُ حَوْهٌ مِنَ الْهُدَى ، أَوْ حُصُولُ

بعد نا الصراط المستقیم سے مقصود اس ہدایت پر اضنا یا اثبات طلب کرنا ہے جو ان کو عطا کی گئی، یا ہدایت کے جس وجہ پر فائز ہے

الْمَرَاتِبِ الْمُرْتَبَةِ عَلَيْهِ . فَإِذَا قَالَهُ الْعَارِفُ بِاللَّهِ الْوَاصِلُ عَنِ بِهِ أَرْشَدَنَا

اس پر مرتب ہونے والے اگلے مدارج کا حصول مقصد ہے۔ پس جب عارف واصل اہل ہدایت کہے گا تو اس کی مراد یہ ہوگی کہ خدایا!

طَرِيقَ السَّيْرِ فَيْكَ لَتَمْحُوْ عَنَّا ظُلُمَاتِ أَحْوَالِنَا ، وَتُمِيطَ غَوَايِسِي

مجھے سیر فی اللہ کی راہ پر لگا دیجئے تاکہ آپ ہمارے اعمال کی ظلمات ہم سے ختم کر دیں اور ہمارے جسمانی حجابات اٹھا دیں

أَبْدَانَنَا ، لِنَسْتَضِيْءَ بِنُورِ قُدْسِكَ فَنَرَاكَ بِنُورِكَ . وَالْأَمْرُ وَالِدُّعَاءُ

تاکہ ہم آپ کی پاکیزگی کے نور سے روشنی حاصل کریں اور پھر آپ کو آپ ہی کے نور سے دیکھیں۔ اور امر و دعاء

يَتَشَارَكَانِ لَفْظًا وَمَعْنَى وَيَتَفَاوَتَانِ بِالْإِسْتِعْلَاءِ وَالتَّسْفُلِ ، وَقِيلَ بِالرُّتْبَةِ

لفظاً و معنایاً ایک طرح کے ہیں مگر ان میں استعلاء اور تسفل کے اعتبار سے فرق ہے۔ اور کہا گیا ہے رتبہ واقعی کے

اعتبار سے فرق ہے۔

اغراض مصنف :- اہلنا الصراط المستقیم سے صراط الذین انعمت تک عبارت کے دو حصے ہیں

(۱) اہلنا الصراط سے والصراط تک (۲) والصراط سے صراط الذین انعمت تک۔ عبارت بالا میں

پہلے حصہ کی عبارت ہے اس کے پھر چھ اجزاء ہیں جن میں چھ مسئلے بیان ہو گئے۔

- (۱) بیان للمعونة سے والهداية دلالة بلطف تک اهدنا الصراط کا ماقبل سے ربط بیان کیا ہے۔
- (۲) والهداية دلالة سے والفعل منه هدى تک معنی لغوی واصطلاحی مستعمل فیہ کا بیان ہے۔
- (۳) والفعل منه هدى سے وهداية الله تک طریقہ استعمال ہے۔
- (۴) وهداية الله سے فال المطلوب تک اجناس ہدایت کا بیان ہے۔
- (۵) والمطلوب سے والامر تک ایک مشہور اہم سوال کا جواب ہے۔
- (۶) والامر سے والسرراط تک دوسرے سوال کا جواب ہے۔

مسئلہ (۱): بیان للمعونة: یہاں سے ماقبل کے ساتھ ربط بیان کر رہے ہیں۔

ربط دو قسم کا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ نستعین میں حذف مفعول کی دو صورتیں تھیں یا عام فی جمیع المهمات کلہا یا خاص فی اداء العبادات تو اب اهدنا الصراط کے ربط کی دو صورتیں ہیں اور معانی بھی دو ہونگے ایک معنی خاص ہے صراط المستقیم کا کہ ملت اسلامیہ اور دوسرا معنی مطلق امور حق ثابتہ فی نفس الامر۔ اب اگر نستعین کے مفعول اور صراط مستقیم کے معانی میں مطابقت ہو کہ جب نستعین کا مفعول بھی اور صراط مستقیم کا معنی بھی خاص ہو تو ان صورتوں میں اهدنا الصراط المستقیم یہ جملہ متانفہ ہوگا اور جواب ہوگا سوال مقدر کا کہ باری تعالیٰ نے اپنے بندے کو کہا کیف اعینکم تو جواب ہوا کہ اهدنا الصراط المستقیم ای ارشدنا طریق المومنین حتی تكون سیرتنا موافقة سیرتہم فی تحصیل جمیع المهمات او فی تحصیل اداء العبادات فی اخلاص النية اور اگر مفعول نستعین اور معنی صراط مستقیم میں تقارن ہو کہ مفعول عام اور معنی خاص یا مفعول خاص اور معنی عام تو اسوقت اس جملہ کا ماقبل سے انقطاع ہوگا صورت یہ ہوگی کہ ماسبق میں جو آپ نے استعانة کو طلب کیا تھا اس میں سے مطلوب اعلیٰ و مقصود اعظم اهدنا الصراط کو الگ ذکر کیا اب جب اس صورت میں کمال انقطاع

ہوگا اور پہلی صورت میں! کمال اتصال تھا اور یہ قانون ہے کہ جب دو چیزوں میں کمال اتصال ہو یا کمال انقطاع ہو تو اس وقت عطف نہیں ڈالا جاتا اسی وجہ سے یہاں بھی عطف نہیں ڈالا گیا۔

مسئلہ (۲): والہدایۃ دلالت: یہاں سے معنی لغوی واصطلاحی مستعمل فیہ کا بیان ہے۔

معنی لغوی ہے دلالتہ بلطف کہ مہربانی و لطف سے کسی چیز کا بتلانا اور لطف کا معنی ہوتا ہے خلق ما یقرب العبد الی الطاعة من غیر ان یلجئہ الیہا یعنی ایسی چیز کا پیدا کرنا جو بندے کو طاعت کی طرف قریب کرے بغیر مجبور کرنے کے یعنی اسباب کا مہیا کرنا اس کا معنی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے حق میں لطف ہو اور لوگوں کے حق میں خیر نفع ہو یعنی ایسی چیز پیدا فرمانویں کہ جس شئی کو مطلوب کے اندر دخل ہو اور مدلول علیہ اس مدلول کے حق میں خیر نفع ثابت ہو یہی وجہ ہے اور اسی نکتہ کے پیش نظر اگر کسی مقام میں خبر مطلوب ہوگی تو اس کو ہدایت کیا جائے گا مثلاً راستہ کا سیدھا بتلانا اور اگر کسی مقام میں خیر مطلوب نہ ہو بلکہ شر مطلوب ہو تو اس کو ہدایت نہیں کہا جائیگا جیسے غلط راستہ بتلانا۔

فائدہ:- قاضی صاحب نے مشہور معانی مثلاً دلالتہ موصلاً یا ارأۃ الطريق کو مراد نہیں لیا اور نہ ان کو ذکر کیا کیونکہ وہ دونوں معنی اس دلالتہ بلطف میں داخل ہیں کیونکہ دلالتہ موصلاً میں بھی تو لطف ہوتا ہے اور ارأۃ الطريق میں بھی لطف ہوتا ہے نیز اشارہ کر دیا کہ ان دونوں معنوں میں سے کوئی راجح نہیں ہے بلکہ ہدایت کے معنی کی اصل وضع اسی قدر مشترک (دلالتہ بلطف کے لئے تھی اور یہ دونوں اس قدر مشترک کے فرد ہیں دونوں میں سے کبھی ایک کبھی دوسرا مراد ہوتا ہے کیونکہ اگر دونوں کے لئے وضع مانی جائے تو اشتراک بنتا ہے اور اگر وضع ایک کے لئے ہے تو حقیقہ و مجاز ہے۔

اعتراض:- اگر دلالت کا استعمال معنی خیر میں ہے تو فاسد وہم الی صراط الجحیم میں تو معنی شرعی مراد ہے یہ کیسے صحیح ہوا؟

جواب (۱):- یہاں تمہکم واستہزامراد ہے کما فی قولہ تعالیٰ فبشرہم بعذاب الیم۔ جیسے بخیل آدمی کے کہنے پر کہا جاتا ہے ”حاتم طائی آیا ہے“

اسی مادہ سے محاورات ہیں ہدیۃ بمعنی تحفہ ہوادی الوحش جو جانور کہ دوسرے وحشی جانوروں سے آگے جارہے ہوں۔

فائدہ:- امام راغب اصفہانی نے لکھا ہے کہ ہدی بھیدی کا معنی تقدم ہوتا ہے اسی طرح ہدیۃ بھی مقدم ہوتا ہے حاجت سے اور یہ ہدیۃ مقدمہ الوداد ہوتا ہے دلالت بلطف ہوتی ہے ہوادی الوحش میں بھی تقدم ہوتا ہے۔ اور دلالت بلطف بھی پائی جاتی ہے کہ آگے جانیاوالے جانور پچھلوں کے لیے دلالت کرتے ہیں کہ شکاری نہیں ہے لہذا آرام سے چلے آؤ اور ہدیہ میں بھی دلالت بلطف ہوتی ہے کہ میں آپ کا دوست ہوں۔

جواب (۲):- فاهدوہم والے اعتراض کا دوسرا جواب یہ ہے کہ فاهدوہم میں معنی دلالت بلطف نہیں ہے بلکہ یہاں معنی تقدم کا ہے

مسئلہ (۳): والفعل منه ہدی: یہاں سے طریقۃ استعمال ذکر کر رہے ہیں۔

طریقۃ استعمال: اس کا باب ضرب ہے متعدی بدو مفعول ہوتا ہے پہلا مفعول بلا واسطہ حرف جار ہوتا ہے اور دوسرا بلا واسطہ حرف جار ہوتا ہے پھر واسطہ کبھی الی کا ہوتا ہے جیسے واللہ یھدی من یشاء الی صراط مستقیم اور کبھی بلا واسطہ لام ہوتا ہے ان ہذا القرآن یھدی للتی ہی اقوم خدشہ:- اھدنا الصراط المستقیم میں تو دوسرا مفعول بلا واسطہ حرف جار ہے اور آپ نے کہا ہے کہ ہمیشہ دوسرا مفعول بلا واسطہ حرف جار ہوتا ہے۔

جواب:- یہاں حذف والا ایصال ہے کہ اصل میں تو واسطہ حرف جار کا تھا لیکن پھر حرف جار کو حذف کر کے براہ راست اس مفعول کا تعلق فعل کے ساتھ کر دیا۔ اصل میں اھدنا الی الصراط

المستقیم تھاجیسے واختار موسیٰ قومہ اصل میں واختار موسیٰ من قومہ تھا حذف والا ایصال کا قانون جاری کرتے ہوئے من جارہ کو ختم کر دیا۔

فائدہ:- اس سلسلہ میں ایک ضروری بات میرزا ہد نے اپنی کتاب میں لکھی ہے کہ ہدایۃ کے مفاعیل کے استعمال کے بارے میں لغت والوں کا اختلاف رہا ہے ایک طبقہ تو اس طرف گیا ہے کہ ہدایۃ کے دوسرے مفعول کا استعمال ہمیشہ بواسطہ حرف جار ہوتا ہے اگر کسی مقام میں دوسرا مفعول بلا واسطہ بھی ہو تو وہاں حرف جار کو مقدر کرنا ہوگا اور دوسرے طبقہ کا خیال ہے کہ ہدایۃ کے مفعول ثانی کا استعمال دونوں طرح صحیح ہے اور دونوں طرح مستعمل ہے اب بعض لوگوں نے جو محاکمہ پیش کیا تھا کہ اگر مفعول ثانی بواسطہ حرف جار ہو تو ہدایۃ کا معنی اراء الطریق کا ہوگا اور اگر بلا واسطہ ہو تو معنی ایصال الی المطلوب کا ہوگا تو یہ محاکمہ دوسرے طبقہ کے مذہب کے مطابق ہے ورنہ جن حضرات کے نزدیک مفعول ثانی کا استعمال ہمیشہ بواسطہ حرف جار ہوتا ہے ان کے نزدیک اس قسم کے قرینہ کے پیش کرنے کی ضرورت نہیں ہوگی اور یہی قاضی صاحب کا مسلک ہے

مسئلہ (۴): ہدایۃ اللہ: یہاں سے اجناس ہدایۃ کا بیان ہے۔

قاضی صاحب فرماتے ہیں کہ اللہ تبارک و تعالیٰ کی طرف سے تو ہدایۃ کے انواع لا تعد ولا تحصى ہیں لیکن اس میں سے اجناس عالیہ کے درجہ میں (کہ پھر ہر ایک جنس عالی کے تحت اور بہت سے اجناس ہوتے ہیں) چار اجناس ہیں اور ہیں بھی ایصال الی المطلوب کے لحاظ سے ترتیب وار۔ تو پہلے ایک جنس حاصل ہوگی تب دوسری حاصل ہوگی پھر تیسری اور پھر چوتھی حاصل ہوگی یعنی گویا کہ ہر پہلا درجہ ثانی کے لئے موقوف علیہ کے درجہ میں ہے

معنی جنسی اول:- ہدایۃ کا اول جنسی معنی کہ بندہ کا ان قوتوں کا حاصل کرنا جن کے ذریعہ انسان اپنے مصالح کی طرف ہدایۃ حاصل کر سکتا ہے جیسے حواس ظاہرہ کا فیضان کرنا اسی طرح حواس باطنہ کا عطا کرنا قوتہ نظریہ عقلیہ کا عطا کرنا۔

معنی جنسی ثانی :- پھر مصالح الناس چونکہ مخلوط ہیں تو ہدایہ بمعنی اللہ تعالیٰ نے ایسے ادلہ نصب کیے جو کہ فارق بین الحق والباطل والصلاح والفساد ہیں دو قسم کے لفظ کہے کیونکہ اعتقادات میں تو حق و باطل کا لحاظ ہوتا ہے اور عملیات کے لحاظ سے صلاح و فساد کا حکم لگایا جائے گا اور اس لحاظ سے فرق کریں گے پھر ان دلائل سے نفع موقوف ہے قوی پر کہ ہزاروں دلائل ہوں لیکن قوی نہ ہوں کہ جن سے سمجھ سکیں تو کیا فائدہ حاصل ہوگا اول معنی کی مثال ہدیناہ النجدین دوسرے معنی کی مثال واما ثمود فہدینا ہم فاستحبوا العمی علی الہدی

معنی جنسی ثالث :- پھر دلائل کے باوجود بعض ایسے امور ہوتے ہیں کہ جن کے ادراک سے عقل قاصر ہوتی ہے اور جن کے معرفہ میں عقل مستقل نہیں ہوتی تو اس قسم کی ہدایت کی صورت ہے ارسال رسل اور انزال کتب یہ بھی ہدایت ہے وجعلنا ہم آئمة یہدون بامرنا، و قولہ تعالیٰ ان ہذا القرآن یہدی للنی ہی اقوم

معنی جنس رابع :- اجناس ثلاثہ سابقہ کے حصول کے بعد مجاہدہ میں اللہ تعالیٰ انکشاف سرائر فرماتے ہیں یہ انکشاف سرائر کبھی وحی کے ذریعہ ہوتا ہے کبھی الہام کے ذریعہ کبھی منامات صادقہ کے ذریعے حاصل ہوتا ہے اس انکشاف سرائر کو ہدایت کہتے ہیں بقولہ تعالیٰ اولئک الذین ہدی اللہ یہاں حصر ہے بوجہ مبتد اور خبر کے معرفہ ہونیکے اور یہ قسم رابع خاص ہے انبیاء اولیاء کے ساتھ دوسری مثال والذین جاہدوا فینا کہ جو لوگ پہلے اجناس ثلاثہ کے حصول کے بعد مجاہدہ کر چکے تو لنہدینہم سبلنا تو ان پر انکشاف سرائر کریں گے۔

فائدہ :- حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانوی نے اس آیت کا معنی ایک مثال سے سمجھایا ہے کہ جس طرح وہ چھوٹا بچہ کہ جس میں چلنے کی طاقت نہیں اس کے ماں باپ اس کو کہتے ہیں کہ بچہ کچھ نہ کچھ چلو اگر خدا نخواستہ گرنے لگے تو ہم پکڑ لیں گے چنانچہ ایسا ہی ہوتا ہے کہ بچہ چلتا ہے

تھوڑا سا پھسلے لگتا ہے تو ماں باپ پکڑ لیتے ہیں تو باری تعالیٰ بھی فرماتے ہیں کہ والذین جاہدو فینا کہ جو میرے بندے ابتدا حصول اجناس ثلاثہ کے بعد مجاہدہ میں شروع ہوں گے لنہدینہم سبلنا کہ ہم ان کو ضرور منزل مقصود (یعنی دلالتہ حوصلہ) تک پہنچا دیں گے اور اس کو اٹھا کر مطلوب تک پہنچا دیا جائیگا۔

مسئلہ (۱): والمطلوب: یہاں سے ایک سوال مقدار کا جواب ہے۔

سوال:- اهدنا الصراط المستقیم کا معنی کہ اے اللہ ہمیں سیدھا راستہ بتلا دیجئے۔ اس جملہ کا کہنے والا انسان پہلے ایسا نکبت و ایاک نستعین کہہ چکا ہے یعنی اختصاص جمع محامد لذات الباری کا مقرر ہے اور اختصاص عبادۃ واستغاثۃ لذات الباری کا قول کر رہا ہے تو اس کو تو مراتب ہدی حاصل ہو چکے ہیں اب اهدنا الصراط المستقیم کہا تحصیل حاصل ہے۔

فائدہ:- قاضی صاحب اس سوال کے دو جواب دے رہے ہیں دراصل یہاں دو نسخے ہیں ایک نسخہ والثبات (بالواو) ہے اور ایک نسخہ میں او الثبات (یعنی او کے ساتھ) ہے دونوں نسخوں کے اعتبار سے جواب کی تقریر مختلف ہے۔ پہلے نسخہ کے مطابق اس سوال کے دو جواب ہیں۔

جواب (۱):- اگرچہ وہ قاری انسان مراتب ہدایہ حاصل کر چکا ہے لیکن یہ تو کوئی ضروری نہیں کہ ہدایہ کے جمع اجناس اربعہ حاصل کر چکا ہو بلکہ یہ ہو سکتا ہے کہ بعض کو حاصل کیا ہو اور کوئی جنس باقی رہ گئی ہو تو جو اجناس ابھی باقی ہیں حاصل نہیں ہوئیں وہ قاری اہدنا میں ان بقیہ اجناس کی زیادتی کی درخواست کر رہا ہے پھر فقط زیادتی نہیں بلکہ ثبات دائمی علیہا کی درخواست کر رہا ہے یہ معنی ہے مجازی اگرچہ طلب اجناس باقیہ کی یہ معنی حقیقی تھا لیکن ثبات علی مراتب الاجناس یہ معنی غیر موضوع لہ ہونیکی وجہ سے مجازی ہے حقیقی نہیں ہوگا۔

جواب (۲):- پھر چونکہ ہر جنس میں مراتب مختلف ہوتے ہیں (مثلاً قوی میں سے قوۃ عقلیہ

یا اعلیٰ درجہ کی ہوگی یا ادنیٰ درجہ کی یا متوسط درجہ کی اسی طرح ثانی قسم میں دلائل پر عبور اعلیٰ درجہ کا ادنیٰ کا یا متوسط کا اسی طرح تیسرا درجہ انزال کتب و رسل سے ہدایہ یا اعلیٰ درجہ کی یا ادنیٰ یا متوسط درجہ کی اور قسم رابع یعنی انکشاف سرائر میں مراتب کا فرق لا تعد ولا تحصی کے درجہ میں ہے مثلاً پہلے مکاففہ پھر مشاہدہ پھر معائنہ پھر فانی اللہ پھر سیر الی اللہ پھر سیر فی اللہ پھر اس سیر الی اللہ، سیر فی اللہ میں۔

فرق کی حکمت :- علامہ عبد الحکیم سیالکوٹی نے لکھی ہے کہ سیر الی اللہ کا معنی ہوتا ہے اعراض عن سوی اللہ اور ما سوا اللہ چونکہ متناہی ہیں لہذا سیر الی اللہ بھی متناہی ہوئی اور سیر فی اللہ کا معنی ہوتا ہے باری تعالیٰ کی صفات جلالیہ و جمالیہ میں غور۔ اور صفات چونکہ غیر متناہی ہیں لہذا سیر فی اللہ بھی غیر متناہی ہوتی ہے۔

جواب (۲) :- اگرچہ بعد التسليم کہ اس قاری کو تمام اجناس حاصل ہوں لیکن پھر چونکہ مراتب مختلف ہوتے ہیں تو قاری انسان اهدنا الصراط میں حصول مراتب کمالیہ کی درخواست کر رہا ہوتا ہے لہذا تحصیل حاصل نہ ہوئی یہ معنی جو ہدایہ کا حصول مراتب والا ہے یہ معنی حقیقی ہے کیونکہ وہ مراتب انہیں اجناس کے ہی تو ہونگے۔

فائدہ :- اور اگر نسخہ او الثبات والا ہو تو تین شقیں ہوں گی۔

(۱) اہدنا میں زیادتی بقیہ اجناس کی طلب کر رہا ہے بعد از حصول جمیع اجناس یا اہدنا میں ثبات علی الاجناس الاربعہ کی درخواست ہے۔

(۲) جمیع اجناس کے حصول کے بعد تکمیل مراتب کی درخواست ہے۔

☆ فاذا قالہ: سے حصول مراتب کی تفصیل و تشریح بیان کر رہے ہیں کہ بندہ اہدنا کہہ کر عرض کرتا ہے کہ باری تعالیٰ ہمیں سیر فی اللہ کے طرائق سے آشنا فرمائیے تاکہ ہم ان میں مستغرق ہو کر

احوال دنیاوی کی ظلمت کو دور کریں اور تاکہ ہماری ارواح پر سے ابدانی پردے ہٹائے جائیں
لیمحو کے صیغہ میں تینوں احتمال ہیں صیغہ غائب کا ضمیر راجع الی سیر فی اللہ تکلم کا صیغہ ہو سکتا ہے
اور مخاطب کا صیغہ بھی۔

فائدہ:- حضرت شاہ عبدالقادر صاحب اھدنا الصراط کا معنی کرتے ہیں ”چلا ہمیں سیدھی راہ
“س معنی پر اشکالات سابقہ میں سے کسی قسم کا اشکال نہیں پڑتا۔

ضمنی تلطف:- ووجدک ضالاً فھدی کا ترجمہ پنجابی میں حضرت امیر شریعت رحمۃ اللہ
علیہ فرماتے ہیں کہ ”اللہ تعالیٰ نے تینوں اپنے عشق دے وچ سرگردان پایا بس بانہہ پھڑلئی“

☆ والامر:- یہاں سے دوسرے سوال کا جواب دے رہے ہیں کہ اھدنا الصراط صیغہ امر ہے
اور امر کا معنی ہوتا ہے قول القائل لغیرہ علی سبیل الاستعلاء افعل تو یہاں کیا قاری اپنے
آپ کو باری تعالیٰ سے بلند سمجھ رہا ہے اور امر کر رہا ہے؟

جواب:- تین چیزیں ہوتی ہیں (۱) امر (۲) دعا (۳) التماس۔ تینوں کا صیغہ بھی ایک طرح ہوتا
ہے معنی بھی ایک ہی یعنی طلب فعل ہوتا ہے لیکن ان میں فرق ہے طلب فعل علی سبیل الاستعلاء ہو تو
امر، علی سبیل المساواة ہو یعنی برابر سمجھ کر طلب فعل کرے تو التماس، اور اگر طلب فعل علی سبیل الادنی
ہو تو دعا کہتے ہیں۔ یہاں قاری انسان اپنے آپ کو تسفل کے درجہ میں سمجھ کر طلب فعل کر رہا ہے
لہذا یہ دعا ہوگی۔

بعض لوگ یعنی جمہور معتزلہ کا یہ کہنا کہ یہ تین چیزیں متفرق واقع کے اعتبار سے بنتی ہیں
یعنی فقط بڑا سمجھنے سے ہی امر نہیں بن جاتا بلکہ واقع میں بھی بڑا ہو تب امر ہوتا ہے یہ صحیح نہیں کیونکہ
غلام اپنے مولیٰ کو کسی بات کا امر کرے تو اس غلام کو اس گستاخانہ بات پر زبرد تو بخ کی جاتی ہے۔ تو
اگر امر استعلاء واقعی پر موقوف ہوتا تو غلام کا تو امر بھی نہ تھا اس کو تو بخ کس بات پر کی گئے ہے۔

وَالسِّرَاطُ مِنْ سِرَاطِ الطَّعَامِ إِذَا اِتَّلَعَهُ فَكَأَنَّهُ يَسِرُّ السَّابِلَةَ ، وَلِذَلِكَ

اور سِرَاطُ، سِرَاطِ الطَّعَامِ سے لیا گیا ہے جب کہ کھانے والا کھانا نگل جائے تو گویا راستہ بھی قافلہ کو نگل لیتا ہے اور اسی وجہ سے

سُمِّيَ لَقَمًا لِأَنَّهُ يَلْتَقِمُهُمْ. وَ الصِّرَاطُ مِنْ قَلْبِ السَّيْنِ صَادًا لِطَبَاقِ

راستہ لقمہ کہتے ہیں کیونکہ وہ راہ گیروں کو لقمہ بنا لیتا ہے، اور صراط کا صا د سین سے بدلا ہوا ہے تاکہ صا د حرف مطبق ہونے میں

الطَّاءُ فِي الْإِطْبَاقِ ، وَقَدْ يُشَمُّ الصَّادُ صَوْتُ الزَّائِ لِيَكُونَ أَقْرَبَ إِلَى

طاء کے موافق ہو جائے۔ اور کبھی صا د کی ادائیگی میں زاء کی آواز پیدا کی جاتی ہے تاکہ صا د اپنے مبدا (سین) سے

الْمُبْدَلُ مِنْهُ. وَقَرَأَ ابْنُ كَثِيرٍ بِرَوَايَةٍ قُبِلَ عَنْهُ ، وَرُوِيَ عَنْ يَعْقُوبَ

قریب تر ہو جائے اور ابن کثیر نے بروایت قبیل اور روئیس نے یعقوب سے روایت کرتے ہوئے سین کے ساتھ پڑھا ہے

بِالْأَصْلِ ، وَحَمَزَةُ بِالْإِشْمَامِ ، وَالْبَاقُونَ بِالصَّادِ وَهُوَ لُغَةٌ قُرَيْشٍ ، وَالثَّابِتُ

اور حمزہ نے اشمام (زاء کی آواز) کے ساتھ اور باقی قراء نے صا د کے ساتھ اور یہی قریش کی لغت ہے اور مصنف عثمانی میں

فِي الْإِشْمَامِ وَجَمَعَهُ سُرُطٌ كَكُتُبٍ وَهُوَ كَالطَّرِيقِ فِي التَّذْكِيرِ وَالتَّائِيثِ

درج ہے۔ اور صراط کی جمع سُرُط ہے کُتُب کی طرح اور صراط مذکر و مؤنث دونوں طرح مستعمل ہے لفظ طریق کی طرح

وَالْمُسْتَقِيمُ الْمُسْتَوِيُّ وَالْمُرَادُ بِهِ طَرِيقُ الْحَقِّ ، وَقِيلَ هُوَ مِلَّةُ الْإِسْلَامِ

اور مستقیم کا معنی سیدھے راستہ کے ہیں اور اس سے راہ حق مراد ہے اور بعض نے ملت اسلام مراد لی ہے۔

اغراض مصنف :- والسرائط سے صراط الذین انعمت علیہم تک بڑے تین عنوان

ہیں (۱) صراط کی لفظی تحقیق (۲) مستقیم کی لفظی تحقیق (۳) دونوں کا اشتراک مصداق۔ پھر ان

میں سے مستقیم کی تحقیق بھی مختصری ہے اور دونوں کا مصداق بھی مختصر ہے البتہ فقط صراط کی لفظی

تحقیق میں چھ چیزیں بیان ہوں گی۔ (۱) لفظ صراط کا ماخذ (۲) معنی لغوی (۳) معنی مستعمل فیہ

(۴) قراءات متواترہ و شاذہ۔ (۵) تذکیر و تائیس کی تحقیق۔ (۶) تنزیہ جمع کی تحقیق۔

تشریح: مسئلہ (۱): صراط کا ماخذ:۔ صراط الطعام (بابہ علم)

(۲) معنی لغوی: طعام کو نگلنا لقمہ نگلنے کے بعد غائب ہوتا ہے

(۳) مستعمل فیہ: طریق و راستہ۔ معنی لغوی و مستعمل فیہ میں مناسبت یہ ہے کہ راستہ بھی قافلہ کو نگل جاتا ہے (جبکہ راستہ وسیع اور قافلہ قلیل ہو) یا قافلہ راستے کو نگل جاتا ہے (جب قافلہ کثیر ہو اور راستہ تنگ ہو) اور غائب ہونے میں بھی مناسبت ہے کہ جب سفر ختم ہوا تو راستہ قافلہ سے اور قافلہ راستے سے غائب ہو جاتا۔

نیز راستہ کا نگلنا اس لحاظ سے بھی ہے کہ بعض اوقات مسافر کا راستہ میں نقصان ہو جاتا ہے تو گویا کہ راستے نے مسافر کو نقصان پہنچا کر نگل لیا اسی نگلنے والی مناسبت کے پیش نظر طریق کو لقم بھی جاتا ہے کہ وہ راستہ بھی مسافروں کو لقمہ بنالیتا ہے

(۴) قرءات متواترہ و شاذہ:۔ بیان قرءات سے پہلے ابتدائی عبارت میں توجیہ قرءات کا بیان ہے۔ صراط اصل میں سین کے ساتھ صراط تھا بعدہ اس کو صاد سے تبدیل کیا گیا۔ اس کی حکمت کی وضاحت اور حروف کی صفات کے بارے میں پوری تفصیل انشاء اللہ تعالیٰ بعد میں آئے گی یہاں صرف چند خصوصیات کا ذکر کیا جاتا ہے۔

(۱) مہوسہ (۲) مجبورہ (۳) مستعلیہ (۴) مقابلۃ مخفضہ (۵) مطبقہ (۶) مقابلۃ منقلبیہ

اب لفظ سین ابتدائی کی خصوصیت مہوسہ مخفضہ ہونے کی ہے اور طاء آخر کی صفت مجبورہ و مستعلیہ ہے ان میں بالکل تباین کی وجہ سے ثقل تھا اس ثقل کو دور کرنے کے لئے سین کو صاد کیا۔ کیونکہ صاد حروف مطبقہ میں سے ہے اور طاء بھی طروف مطبقہ میں سے ہے اور نیز مبدل صاد کو مبدل منہ سین کے ساتھ بھی مہوسہ ہونے میں مناسبت ہے تو اس مناسبت کی وجہ سے تبدیل کردی گئی تو صاد کو آخری خرف سے بھی مناسبت ہوئی مطبقہ ہونے میں اور مبدل منہ سے بھی مناسبت ہوئی مہوسہ ہونے میں۔

پھر بعض اوقات صراط کو زاء کی خوشبودے کر پڑھا جاتا ہے تاکہ صاد کو مبدل منہ سے ساتھ اور مشابہت ہو جائے کہ جس طرح سین مہموسہ مخفضہ میں سے ہے زاء بھی مخفضہ میں سے ہے تو صاد مہموسہ ہونے میں خوشبوزاء کی وجہ سے مشابہہ ہو گئی بیان قرءۃ بمعہ اسماء قراء اکرام (۱) ابن کثیر نے بروایہ قبل اس ابن کثیر سے اور روایں نے یعقوب سے روایہ کیا اسکے اصل حالت پر یعنی سین کے ساتھ صراط پڑھا ہے

(۲) حمزہ نے بالصاد پڑھا ہے لیکن اشام زاء کے ساتھ۔

(۳) باقی قراء نے صراط بالصاد پڑھا ہے سیدنا امام مظلوم حضرت عثمان کے مصحف میں بھی اسی طرح ہے۔

(۵) صراط مفرد ہے اس کی جمع سُرُط آتی ہے جیسے کتاب کی کتب آتی ہے۔

(۶) صراط تذکیر و تانیث میں برابر ہے چونکہ طریق و سبیل ترجمہ صراط کا ہے اس لئے تانیث و تذکیر میں برابر ہیں ان چھ اجزاء کے ختم ہونے کے بعد مستقیم کا معنی مستوی اور سیدھا ہونے کا ہے۔

مشترکہ مصداق: (۱) یا تو صراط مستقیم کا مصداق عام امور حقہ اور طریق حق ہیں اس میں معاملات معاشیات اقتصادیات شامل ہیں (۲) یا اس کا مصداق ملت اسلام ہے۔

فائدہ:- قاضی صاحب نے ملت اسلام والے مصداق کو قیل سے بیان کر کے ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے۔

وجوہ ضعف:- اھلنا الصراط المستقیم میں صراط مستقیم مبدل منہ ہے اور آگے صراط الذین انعمت میں صراط بدل ہے اور صراط بدل پر چلنے والے منعم علیہم انبیاء صدیقین و شہداء و صالحین ہیں تو اب اگر مبدل منہ سے ملت اسلامیہ مراد لی جائے تو مبدل منہ اور بدل میں مطابقت نہیں رہتی کیونکہ منعم علیہم تو ملت اسلامیہ میں داخل نہیں ہیں کیونکہ ملت اسلامیہ تو باقی امت عامہ مراد ہے نہ کہ انبیاء لہذا مصداق اول ہی درست ہے مصداق ثانی ضعیف ہے۔

صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ

بَدَلٌ مِنَ الْأَوَّلِ بَدَلُ الْكُلِّ ، وَهُوَ فِي حُكْمِ تَكْرِيرِ الْعَامِلِ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ

یہ صراط مستقیم سے بدل اکل ہے اور بدل تکرار عامل کے حکم میں ہوتا ہے کیونکہ فعل کی نسبت

الْمَقْصُودُ بِالنِّسْبَةِ ، وَفَائِدَتُهُ التَّوَكُّيدُ وَالتَّصْيُصُ عَلَى أَنَّ طَرِيقَ

اسی کی طرف مقصود ہوتی ہے اور اس کا فائدہ تاکید اور اس بات کی تصریح کرنا ہے کہ مسلمین ہی کا راستہ

الْمُسْلِمِينَ هُوَ الْمَشْهُودُ عَلَيْهِ بِالْإِسْتِقَامَةِ عَلَى أَكْدٍ وَجْهِهٖ وَأَبْلَغُهُ لِأَنَّهُ

وہ راستہ ہے جس کے مستقیم ہونے کی شہادت دی گئی ہے مؤکد اور بلغ طریقہ پر کیونکہ یہ کلمات اقبل کی تفسیر اور

جُعِلَ كَالْتَفْسِيرِ وَالْبَيَانِ لَهُ فَكَأَنَّهُ مِنَ الْبَيِّنِ الَّذِي لَا خَفَاءَ فِيهِ أَنَّ الطَّرِيقَ

بیان کے درجہ میں ہیں۔ گویا یہ بات بالکل واضح ہے جس میں کوئی خفاء نہیں ہے کہ طریق مستقیم وہی ہے

الْمُسْتَقِيمَ مَا يَكُونُ طَرِيقُ الْمُؤْمِنِينَ . وَقِيلَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ

جو مؤمنین کا راستہ ہے۔ اور بعض نے کہا کہ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ سے مراد حضرات انبیاء علیہم السلام ہیں۔

الْأَنْبِيَاءُ ، وَقِيلَ : النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَصْحَابُهُ وَقِيلَ أَصْحَابُ

اور بعض نے کہا حضور ﷺ اور آپ کے اصحاب مراد ہیں۔ اور بعض نے کہا حضرت موسیٰ وعلی علیہما الصلوٰۃ

مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ عَلَيْهِمَا الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ قَبْلَ التَّحْرِيفِ وَالنَّسْخِ

والسلام کے وہ اصحاب مراد ہیں جو دین موسوی وعیسیٰ میں تحریف واقع ہونے سے اور ان کے منسوخ ہونے سے پہلے تھے

وَقُرِئَ صِرَاطٌ مَنْ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ وَالْإِنْعَامُ : إِيصَالُ النِّعْمَةِ ،

اور ایک قراءۃ صِرَاطٌ مَنْ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ ہے۔ اور انعام نعت پہنچانے کا نام ہے، اور نعت دراصل

وَهِيَ فِي الْأَصْلِ الْحَالَةُ الَّتِي يَسْتَلِذُّهَا إِلَّا نَسَانُ فَاطْلَقَتْ لِمَا يَسْتَلِذُّهُ

وہ کیفیت ہے جسے انسان لذیذ پاتا ہے پھر اسکا استعمال ان چیزوں میں ہونے لگا جو اس کیفیت کا سبب بنتی ہیں

مِنَ النِّعْمَةِ وَهِيَ اللَّيْنُ ، وَنِعْمَ اللَّهُ وَإِنْ كَانَتْ لَا تُحْصَى كَمَا قَالَ وَإِنْ

نعمتہ ماخوذ ہے نعمت سے، بمعنی نرمی کرنا۔ اور اللہ تعالیٰ کی نعمتوں کے افراد اگرچہ بے شمار ہیں جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے

تَعْدُوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصَوْهَا تَنْحَصِرُ فِيْ جَنَسَيْنِ : دُنْيَوِيٍّ وَآخِرَوِيٍّ .

وَإِنْ تَعْدُوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصَوْهَا - مگر منحصر ہیں دو چیزوں میں دنیوی و آخروی

وَالْأَوَّلُ قِسْمَانِ : وَهَبِيٌّ وَكَسْبِيٌّ وَالْوَهَبِيُّ قِسْمَانِ رُوحَانِيٌّ كَنْفَخِ

اور اول (دنیوی) کی دو قسمیں ہیں وہبی اور کسبی، پھر وہبی کی دو قسمیں ہیں روحانی جیسے انسان کی ذات میں

الرُّوحُ فِيْهِ وَإِشْرَاقُهُ بِالْعَقْلِ وَمَا يَتَّبَعُهُ مِنَ الْقُوَى كَالْفَهْمِ وَالْفِكْرِ وَالنُّطْقِ

روح کا چھوٹک دینا اور اسکو عقل سے بعد جو نوائے بلغمہ حاصل ہوتی ہیں ان سے روشن کرنا جیسے فہم فکر اور نطق

وَجِسْمَانِيٌّ كَتَخْلِيْقِ الْبَدَنِ وَالْقُوَى الْحَالَةِ فِيْهِ وَالْهَيْئَاتِ الْعَارِضَةِ لَهُ

اور جسمانی جیسے ڈھانچے کو پیدا کرنا اور ان قوتوں کو پیدا کرنا جو اس ڈھانچے میں پیوست ہیں اور ان کیفیات کو پیدا کرنا

مِنَ الصِّحَّةِ وَكَمَالِ الْأَعْضَاءِ وَالْكَسْبِيٌّ تَرْكِيبُ النَّفْسِ عَنِ الرَّذَائِلِ

جو اس بدن کو عارض ہیں یعنی صحت اور اعضاء کا کمال۔ اور کسبی نعمت نفس کو رذائل سے پاک کرنا

وَتَحْلِيْقُهَا بِالْأَخْلَاقِ السَّنِيَّةِ وَالْمَلَكَاتِ الْفَاضِلَةِ ، وَتَزْيِينُ الْبَدَنِ

اور اسکو اچھے اخلاق اور عمدہ صلاحیتوں کے ساتھ آراستہ کرنا اور بدن کو تخلیق شدہ

بِالْهَيْئَاتِ الْمَطْبُوعَةِ وَالْحَلِيِّ الْمُسْتَحْسَنَةِ وَحُصُولِ الْجَاهِ وَالْمَالِ .

ہیئت کے ساتھ اچھے اور خوبصورت زیورات کے ذریعے مزین کرنا اور مال و مرتبہ کا حاصل ہونا۔

وَالثَّانِي أَنْ يُغْفَرَ لَهُ مَا فَرَطَ مِنْهُ وَيَرْضَى عَنْهُ وَيَبُوْنَهُ فِيْ أَعْلَى عِلِّيِّينَ مَعَ

اور آخروی نعمت یہ ہے کہ اللہ پاک اس کی کوتاہیوں کو معاف کر دے اور اس سے راضی ہو کر اعلیٰ علیین میں

الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبِينَ أَبَدَ الْأَبَدِينَ. وَالْمُرَادُ هُوَ الْقِسْمُ الْآخِرُ وَمَا يَكُونُ

ملائکہ مقربین کے ساتھ ہمیشہ ہمیشہ کے لیے ٹھکانہ عطاء فرمائے۔ اور آیت میں دوسری قسم (نعم اخروی) اور

وَصَلَّةٌ إِلَىٰ نَبَلِهِ مِنَ الْآخِرَةِ فَإِنَّ مَا عَدَا ذَلِكَ يَشْتَرِكُ فِيهِ الْمُؤْمِنُ وَالْكَافِرُ

ان کے وسائل مراد ہیں کیونکہ اس کے علاوہ دوسری نعمتوں میں تو کافر و مؤمن دونوں شریک ہیں۔

اغراض مصنف :- یہاں سے غیر المغضوب تک قاضی صاحب تقریباً آٹھ مسائل کو بیان فرما رہے ہیں اجزاء عبارت ملاحظہ فرمائیے۔

(۱) بدل من الاول سے فائدہ تک بیان ربط ہے۔ (۲) وفائدہ التوکید سے وقیل تک بیان ربط پر وارد ہونے والے ایک سوال کا جواب ہے۔ (۳) وقیل سے دوسرے وقیل اصحاب موسیٰ تک مصداق اول ضمنی کے بعد الذین انعمت کے مصداق ثانی کا صراحتہ ذکر ہے۔ (۴) وقیل اصحاب موسیٰ سے وقرء تک تقریباً آدھی سطر میں تیسرے مصداق کا ذکر ہے۔ (۵) وقرء سے من انعمت علیہم تک قراءۃ شاذہ کا بیان ہے۔ (۶) والانعام سے ونعم اللہ تک انعمت کے ماخذ اشتقاق نعمت کے معنی لغوی و معنی مستعمل فیہ کا بیان ہے۔ (۷) ونعم اللہ سے اقسام نعمۃ کا بیان ہے۔ (۸) والمراد سے عبارتیں طور پر مذکورہ انعام کے مصداق (یعنی نعمت میں موجود ہے) کا بیان ہے۔

مسئلہ (۱): بدل من الاول سے ربط کا ذکر ہے کہ صراط الذین انعمت کا تعلق ما قبل (الصراط المستقیم) سے بدل الكل من الكل کا ہے (کہ ما مدلولہ ہو مدلول المبدل منہ) اور بدل بحسب الذات اور بحسب المصداق متفق و متحد ہوتا ہے مبدل منہ کے ساتھ یعنی جو مطلب صراط مستقیم میں ہو گا وہی مطلب صراط الذین انعمت کا ہے پھر بدل الكل حکم تکرار عامل میں ہوتا ہے مثلاً جاءنی زید اخوک گویا کہ جاءنی اخوک کہا گیا جو عامل زید کا ہے وہ گویا کہ اخوک کا عامل ہے اور اس

کی حکمت یہ ہے کہ مقصود بالنسبہ تو بدل ہی ہوتا ہے مبدل منہ تو غیر مقصود بالنسبہ ہوتا ہے جب عامل کا تعلق غیر مقصود کیساتھ ہوتا ہے تو مقصود بالنسبہ کے ساتھ تو عامل کا تعلق یقیناً بطریق اولی ہونا چاہئے اس جگہ قانوناً عبارت یوں ہوگی اہدنا صراط الذین انعمت علیہم کہ منعمین علیہم کے راستہ پر ہمیں چلائیے وضاحت ربط کے بعد ہمیں معلوم ہوا کہ ان میں کمال اتصال ہے لہذا عطف کا ڈالنا صحیح نہیں ہے۔

مسئلہ (۲): وفائدہ سے بیان ربط پر ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔

سوال :- جب مقصود بالنسبہ ہے ہی صراط الذین انعمت (جو ترکیب میں بدل ہے) اور مبدل منہ صراط مستقیم غیر مقصود بالنسبہ ہے تو ابتداء ہی سے اسی مقصود بالنسبہ کو ذکر کر کے اہدنا صراط الذین انعمت کہا جاتا ہے مبدل منہ (صراط مستقیم) اور بدل دونوں کا ذکر کرنا یہ تو اطناب بلاکتہ ہے۔

جواب :- اس ترکیب و عنوان کے لحاظ سے ہمیں دو فائدے حاصل ہوتے ہیں جو کہ بغیر اس عنوان کے حاصل نہ ہوتے تھے اس لئے بدل و مبدل منہ دونوں کو ذکر کیا وہ فائدے یہ ہیں۔

(۱) توکید و تاکید کا فائدہ حاصل ہوا ہے کیونکہ پہلے یہ بات گزر چکی ہے کہ بدل الکل تکرار عامل کے حکم میں ہوتا ہے تو گویا کہ صراط الذین دو دفعہ ذکر ہوا ہے اور جس طرح جاء فی زید جاء فی زید میں مکرر ذکر کرنے کی وجہ سے یقیناً تاکید کا فائدہ حاصل ہوا ہے اسی طرح یہاں بھی تکرار نسبتہ کیوجہ سے تاکید کا فائدہ حاصل ہوا اور اس بدل و مبدل منہ کے عنوان کے بغیر مطلق مقصود (مومنین کے راستہ پر چلنے کی دعا) تو حاصل ہو جاتا لیکن تاکید کا فائدہ حاصل نہ ہوتا۔

(۲) محصی کا فائدہ حاصل ہوا ہے کیونکہ اگرچہ بدل الکل من الکل حقیقت میں مبدل منہ کے لئے تفصیل نہیں ہوتا لیکن عام طور پر بمنزلہ تفصیل و بیان کے تو ہوتا ہے کیونکہ مثلاً جاء فی زید اخوک میں جب زید اور اخوک کا مصداق ایک ہی ہے تو اخوک یقیناً (اطناب سے بچنے کے لئے) تفصیل میں ہوگا زید کی پھر تفصیل و بیان ہمیشہ بلفظ اشہر ہوگی اب یہاں بھی صراط مستقیم مبدل منہ ہے اور

بعدہ بدل صراط الذین انعمت علیہم میں مصداق مومنین ہیں (قول مشہور کے ماتحت) تو حاصل عبارت ترکیب یہ ہوئی کہ ابدنا صراط المومنین اور ہے یہ بدل الکل تو بمنزلہ تفصیل باللفظ الاشہر ہوا اور تفصیل بلفظ الاشہر کے قاعدہ کی وجہ سے یہاں بھی معنی ہوا کہ صراط مومنین تو صفت استقامت کیساتھ پہلے سے متصف ہے تو اب تنصیف اس طرح حاصل ہوئی کہ مطلب یہ ہوگا کہ وہ راستہ جو صفت استعانت کے ساتھ متصف ہے اور مشہود علیہ بالاستقامت ہے وہ مومنین کا ہی راستہ ہے اگر براہ راست فقط بدل مقصود بالنسبہ کا ذکر کر دیا جاتا تو فائدہ منقص حاصل نہ ہوتا نیز ساتھ ساتھ فائدہ انحصار کا بھی حاصل ہوا کیونکہ جب کسی لفظ کی تفسیر کی جائے تو اس وقت جس طرح مفسر کے لئے اشہر ہونا ضروری ہے اسی طرح مفسر کے لئے مساواة بالمفسر بھی ضرور ہے اس نسبت مساواة کی وجہ سے حصر حاصل ہوگا کہ جو صراط مستقیم ہوگا وہی صراط مومنین ہوگا اور جو صراط مومنین ہوگا وہی صراط مستقیم ہوگا۔

فائدہ:- قاضی صاحب نے صراط الذین انعمت کو بمنزلہ تفسیر بیان کے بنا کر فائدہ تنصیف حاصل کیا اس پر ایک شبہ ہوتا ہے۔

شبہ:- جب تنصیف تفصیل و بیان سے حاصل ہوتی ہے تو اس جگہ اس صراط الذین انعمت کو بدل الکل کی بجائے عطف بیان ہی کیوں نہ کیا جو (عطف بیان) کہ خاص تفسیر و بیان کے لئے ہوتا ہے کیونکہ عطف بیان کی تعریف ہے مایوضح متبوعہ بلفظ اشہر کو اور خالص تفسیر و بیان والی ترکیب کو چھوڑ کر بمنزلہ تفصیل و بیان والی ترکیب کو اختیار کرنے اور ترجیح دینے کی حکمت کیا ہے۔

جواب:- قاضی صاحب نے اس جگہ اس عنوان (بدل و مبدل منہ) سے دو فائدے حاصل کئے ہیں دونوں کو ذکر کرنے کے بعد حاصل یہ نکلا کہ اس عنوان سے تاکید مع التنصیف حاصل ہوئی اور یہ فائدہ تاکید مع التنصیف کا اسی عنوان سے ہی حاصل ہوتا تھا نہ عطف بیان کی صورت میں کیونکہ عطف بیان خالص تفسیر کے لئے تو ہوتا ہے کہ جس کی وجہ سے تنصیف کا فائدہ حاصل ہوتا ہے لیکن

حکم تکرار عامل میں نہیں ہوتا تاکہ تاکید کا فائدہ حاصل ہو اور بدل چونکہ حکم تکرار عامل میں ہوتا ہے اس وجہ سے تاکید حاصل ہوتی ہے اور چونکہ بمنزلہ تفصیل کے لئے ہوتا ہے تو اس وجہ سے تخصیص بھی حاصل ہوتی ہے بخلاف عطف بیان کے کہ اس میں فقط تخصیص کا فائدہ حاصل ہوتا تھا تاکید مع التخصیص کا فائدہ حاصل نہیں ہوتا تھا اسی لئے بدل والی ترکیب کو ترجیح دی ہے۔

مسئلہ (۳): وقیل سے مصداق اول ضمنی کے بعد مصداق ثانی کا ذکر ہے۔ پہلا مصداق تو سوال وجواب کے ضمن میں بیان ہو چکا ہے کیونکہ صراط الذین انعمت کا معنی صراط المؤمنین تھا اور آگے قاضی صاحب نے طریق المؤمنین ذکر کر کے اشارہ کر دیا کہ معتمین کا مصداق مؤمنین ہیں اور یہی مصداق درجہ قوت میں ہے پھر اس میں تعیم ہے خواہ وہ مؤمنین انبیاء ہوں یا کسی نبی کی امت کے افراد ہوں پھر یہ قول قوی اس لئے ہے کہ انعمت علیہم میں انعام کا ذکر ہے اور پھر انعام دو قسم کا ہوتا ہے اخروی و دینی اور دنیاوی یہاں سیاق و سباق سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں انعامات سے انعام اخروی مراد ہے پھر دینی (اخروی) طور پر جتنی نعمتیں ہیں ان نعمتوں کی جڑ ایمان ہے کیونکہ المطلق اذا يطلق يراد به الفرد الكامل کے قانون و قاعدہ کے تحت یہاں انعام سے انعام کامل مراد ہے اور انعام کامل ایمان ہی ہے پھر ایمان میں تمام مؤمنین شریک ہیں خواہ انبیاء ہوں یا امم انبیاء میں سے ہوں یہ تو تھا مصداق اول ضمنی۔

مصداق ثانی: انعمت علیہم کا مصداق فقط انبیاء علیہم السلام ہیں۔

دلیل (۱):۔ انعام سے نعمت ایمان مراد ہے پھر ایمان کے فرد کامل کے حامل فقط انبیاء ہوتے ہیں اور وہی اکمل العباد ہوتے ہیں لہذا اس جگہ انعمت علیہم کا مصداق بھی فقط انبیاء ہونگے اور وہی اکمل العباد ہوتے ہیں۔

مسئلہ (۳): وقیل اصحاب موسیٰ انعمت علیہم کا مصداق ثالث وہ یہ ہے کہ معتمین

میں مصداق فقط اصحاب موسیٰ و عیسیٰ علیہم السلام ہیں۔

دلیل :- یہ درخواست حضور ﷺ کی امت کو تلقین کی گئی ہے کہ ہمیں منعین کا راستہ بتلائیے تو وہ منعین پہلے گزر چکے ہونگے کہ ان کا راستہ طلب کیا جا رہا ہے اور وہ گزرنے والے اصحاب موسیٰ و عیسیٰ علی نبینا علیہم الصلوٰۃ والسلام میں (مزید برآں) دوسرا قرینہ یہ بھی ہے کہ غیر المغضوب علیہم والا الضالین کی تفسیر حضور ﷺ نے یہود و نصاریٰ کے ساتھ فرمائی ہے کہ مغضوب علیہم یہود ہیں اور ضالین نصاریٰ ہیں تو جب آئندہ جملہ میں نافرمان یہود و نصاریٰ مراد ہوں تو مطیعین بھی من الیہود و النصاریٰ ہونے چاہئیں (لیکن) قاضی صاحب نے ان ثانی الذکر دونوں مصداقین کو قیل کے ساتھ درجہ ضعف میں بیان کیا ہے وجہ یہ ہے کہ القرآن یفسر بعضہ بعضا والا قانون مشہور ہے۔

اور دوسری جگہ اللہ تبارک تعالیٰ نے منعم علیہم کا مصداق فرمایا ہے کہ اولئک الذین انعم اللہ علیہم من النبین و الصدیقین و الشهداء و الصالحین و حسن اولئک رفیقا (۵) اس جگہ قطعاً مومنین مراد ہیں خواہ انبیاء ہوں یا کسی نبی کی امت میں سے ہوں لہذا مطلق مومنین کا مصداق بنانا قوی ہے۔

مسئلہ (۵): وقرئ سے قرأت شاذہ کا بیان ہے کہ ایک قرءۃ میں الذین کی بجائے من موصولہ کو ذکر کر کے صراط من انعمت کا ذکر ہے اور اس میں فرق نہیں ہے کیونکہ الذین بھی موصولہ ہے اور من بھی موصولہ ہے نیز الذین جس طرح جمع ذکر کیلئے ہے اسی طرح من بھی واحد مذکر کی طرح جمع ذکر کے لئے مستعمل ہوتا ہے۔

نیز ضمیر کے راجع کرنے میں بھی کوئی فرق نہیں کیونکہ من اگرچہ لفظاً مفرد ہے لیکن معنا جمع ہے اس لحاظ سے ضمیر جمع کا راجع کرنا بھی صحیح ہے جس طرح کہ الذین میں۔

مسئلہ (۶): والا انعام سے نعم اللہ تک انعمت کے ماخذ اشتقاق نعمت کے معنی لغوی و معنی مستعمل

فیہ کا بیان ہے۔

انعمت ماضی باب افعال سے ہے اور عام طور باب افعال اس لئے استعمال ہوتا ہے کہ وہ اپنے مفعول کو اپنے ماخذ اشتقاق (مصدر) کے ساتھ متصف کر لے مثلاً انعم علیہ یعنی اس فاعل نے اپنے مفعول کو ماخذ اشتقاق (انعام) کے ساتھ متصف کر دیا اس لئے قاضی صاحب نے انعام کا معنی ایصال النعمۃ کر دیا ہے پھر انعام نعمت (بکسر النون) سے ماخوذ ہے اور نعمت ماخوذ ہے نعمت (فتح النون) سے اور نعمت کا باب ہے کرم، نعومة و نعمۃ معنی نازک نرم ہونا اس سے ماخوذ ہے کہ فلاں کی زندگی ناعم ہے یعنی خوش حال ہے اور زندگی اچھی لطیف گزر رہی ہے پھر اس نعمت (بالفتح سے) نعمۃ (بکسر النون) کو ماخوذ کیا پھر قاعدہ وقانون مشہور ہے کہ الفعلۃ للمرۃ والفعلۃ للہیاء نعمت بھی بروزن فعلۃ ہے لہذا اس کا معنی ہو گا وہ حالت و کیفیت کہ جس کو انسان لذیذ اور اچھا سمجھے پھر چونکہ اس حالت کے لئے اسباب مثلاً مال و دولت کا ہونا ضروری ہوتا ہے پھر بطور مجاز مرسل کے نعمت کا اطلاق اس اسباب پر کیا جاتا ہے جیسے بعض حضرات نے لکھا ہے کہ اسباب کو مجاز انعمت اس لئے کہتے ہیں کہ عام طور پر صاحب اسباب نرم ہوتا ہے تو اس میں اصلی معنی کی رعایت موجود ہے۔

☆ من النعمۃ: اس کا تعلق ہے ایصال النعمۃ کے ساتھ ای ماخوذ من النعمۃ .

مسئلہ (۷): ونعم الله سے اقسام نعمۃ کا بیان ہے۔ ویسے تو نعم باری تعالیٰ عز اسمہ لا تعد ولا تحصى ہیں کما فی قوله تعالیٰ وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها الاية لیکن ان نعم میں سے اجناس عالیہ کے درجہ میں دو قسمیں ہیں (۱) دنیاوی (۲) اخروی۔ پھر دنیاوی نعمتیں دو قسم پر ہیں (۱) وہی کہ جس میں کسب انسانی کا بالکل دخل نہ ہو بلکہ باری تعالیٰ کی طرف سے ہو (۲) کسی کہ جس میں ظاہری طور پر کچھ کسب انسانی کا دخل بھی ہو۔ پھر وہی دو قسم ہیں (۱) روحانی (۲) جسمانی۔

وہی روحانی کی مثال جیسے روح، عالم امر و اعلیٰ علین کی چیز کو جسم میں پھونک دیا پھر اس روح کو عقل کے ذریعہ روشن کیا کہ روح اس عقل کی روشنی کی وجہ سے ادراک کرتا ہے کیونکہ صحیح مسلک یہی ہے کہ اصل ادراک روح کرتا ہے۔ عقل فقط روشنی کا کام دیتی ہے جس طرح ظاہری ابصار و ادراک آنکھ سے ہوتا ہے لیکن ہوتا سورج کی روشنی کے ساتھ ہے (دن کو) یا لائٹن وغیرہ کی روشنی کیساتھ (رات کو) اور اسی طرح دوسرے قوی باطنہ کا عطا کرنا مثلاً فہم، فکر، منطق و جہ حصر یہ ہے کہ جلدی اسرعت سے انتقال عن المبادی الی المطلوب کو فہم کہتے ہیں پھر ذہن و نفس سے چلے جانے کے بعد پھر خبر کا حاصل کرنا فکر کہلاتا ہے پھر اپنے مافی الضمیر کو آلہ لسان کے ساتھ اظہار کرنے کو منطق کہا جاتا ہے۔ وہی جسمانی کی مثال جیسے بدن کو پیدا کیا پھر بہت سے اور قوی ظاہرہ کو پیدا کیا جو کہ جسم میں حلول کئے ہوئے ہیں پھر ہیئات عارضہ کی ترکیب و ترتیب کہ صحت پر رکھنا، اعضا کا کامل رکھنا پھر حسین و کش چیزوں کا بنانا یہ بھی موہبی جسمانی میں داخل ہے وغیرہ وغیرہ یہ تو تمہیں موہبی کی مثلہ۔

کسی کی مثال جیسے انسان مجاہدہ کر کے تزکیہ نفس کرے رزائل سے اور انسان اپنے نفس کو اخلاق حسنہ سے مزین کرے اگرچہ اس تزکیہ نفس کا تحقق من اللہ تعالیٰ عز اسہ ہوتا ہے لیکن کسب انسانی کا دخل بھی ہوتا ہے کہ انسان مجاہدے وغیرہ کرتا ہے اسی طرح اپنے بدن کی تربیت کرنی اچھے لباس پہننے سے یا ان دس صفتوں کے ادا کرنے سے جو کہ حضرات انبیاء علیہم السلام کی ہیں مثلاً بغل کے بالوں کا نوچنا وغیرہ کما فی الہدایۃ۔ اور اخروی کی مثال کہ باری تعالیٰ عز اسہ آخرت میں انسان کے تمام گناہوں پر قلم غفو پھیر کر بخش دیں اور راضی ہو جائیں اور اعلیٰ علین میں ابدال ابدا تک کے لئے جگہ عنایت فرمادیں اللہم اجعلنا منہم

مسئلہ (۸) :- والمراد سے عبارت طور پر مذکورہ انعام کے مصداق (یعنی انعمت میں جو موجود ہے) کا بیان ہے۔

قاضی صاحب فرما رہے ہیں کہ اس جگہ انعمت میں مذکور انعام سے مراد اس جگہ نعم

اخریہ میں یا وہ دنیاوی نعمتیں جو وصول الی الاخرۃ، حصول الاخرۃ کا ذریعہ بنیں تو حاصل ترجمہ یہ ہوگا ”یا اہل العالمین ان لوگوں کے راستہ پر چلا کہ جن پر آپ نے نعم اخریہ کا انعام کیا“ یا وہ دنیاوی نعمتیں جو حصول الاخرۃ کا ذریعہ بنتی ہیں کہ وہ تزکیہ نفس وغیرہ کرتے ہوں اب جب یہاں اس قول کے موافق تمام مومن مراد ہیں خواہ گزرے ہوئے ہوں یا آنے والے تو اس جگہ نعمت صیغہ ماضی کا استعمال گزرنے والوں کے لئے تو بطور حقیقت کے ہوگا اور آئیوالوں کے لئے تحقق وقوع قطعی کے طور پر ہے ان نعم (اخریہ یا دنیاوی جو ذریعہ وصول الی الاخرۃ ہیں) کے علاوہ اور نعمتیں اس جگہ انعام کا مصداق نہیں بن سکیں کیونکہ علاوہ میں تو مومن و کافر سب شامل و شریک ہیں بلکہ ظاہری طور پر دنیاوی نعمتیں کفار کو زیادہ ملی ہوئی ہیں۔

غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ

بَدَلٌ مِنَ الَّذِينَ عَلَى مَعْنَى أَنَّ الْمُنْعَمَ عَلَيْهِمْ هُمُ الَّذِينَ سَلِمُوا مِنْ
یہ الذین الخ سے بدل (الکل) ہے بایں معنی کہ منعم علیہم وہی لوگ ہیں جو غضب خداوندی اور گمراہی سے

الْغَضَبِ وَالضَّلَالِ. أَوْ صِفَةً لَهُ مُبَيَّنَّةٌ أَوْ مُقْبَدَةٌ عَلَى مَعْنَى أَنَّهُمْ جَمَعُوا
دور ہیں۔ یا یہ عبارت ماقبل کے لیے صفت کا صفت یا صفت مقیدہ ہے بایں معنی کہ منعم علیہم نعمت مطلقہ یعنی ایمان

بَيْنَ النِّعْمَةِ الْمُطْلَقَةِ، وَهِيَ نِعْمَةُ الْإِيمَانِ، وَبَيْنَ السَّلَامَةِ مِنَ الْغَضَبِ
اور غضب خداوندی و ضلالت سے سلامتی کی نعمت کے جامع ہیں اور اس عبارت کو

وَالضَّلَالِ وَذَلِكَ إِنَّمَا يَصِحُّ بِأَحَدٍ تَاوِيلَيْنِ، إِجْرَاءُ الْمَوْصُولِ مَجْرَى
صفت بنانا دو تائیلوں میں سے کسی ایک کے ذریعہ صحیح ہو سکتا ہے (ایک یہ کہ) اسم موصول کو نکرہ کے درجہ میں رکھا جائے

النَّكَرَةِ إِذَا لَمْ يُقْصَدَ بِهِ مَعْهُودٌ كَالْمَحَلِّي فِي قَوْلِهِ
جب کہ اس سے کسی مہبود (خارجی) کا قصد نہ کیا جائے جیسے شاعر کے قول میں

وَلَقَدْ أَمَرُ عَلَى اللَّيْمِ يَسْتَبِي

”میں گزرتا ہوں کسی کہنے آدمی کے پاس سے تو وہ مجھے گالیاں دیتا ہے“ میں (معر ف باللام نکرہ کی حیثیت رکھتا ہے)

وَقَوْلِهِمْ : إِنِّي لَا أَمُرُ عَلَى الرَّجُلِ مِثْلَكَ فَيَكْرِ مِنْنِي

اور ان کے قول ”بلاشبہ میں تیرے جیسے کسی مرد کے پاس سے گزرتا ہوں تو وہ میرا اکرام کرتا ہے“ میں نکرہ کی حیثیت رکھتا ہے

أَوْ جَعَلُ غَيْرُ مَعْرِفَةٍ بِالْإِضَافَةِ لِأَنَّهُ أُضِيفَ إِلَى مَالِهِ ضِدُّ وَاحِدٌ وَهُوَ

یا در لیکہ غیر کو مضاف ہونے کی وجہ سے معرفہ بنایا جائے اسلئے کہ اسکی اضافت ایسا کم کی طرف کی گئی ہے جس کا مقابل ایک ہے

الْمُنْعَمُ عَلَيْهِمْ ، فَيَتَعَيَّنُ تَعَيُّنُ الْحَرَكَةِ مِنْ غَيْرِ السُّكُونِ . وَعَنْ ابْنِ كَثِيرٍ

یعنی منع علیہم پس یہ متعین ہو جائے گا جیسا کہ غیر اسکون سے حرکت کے معنی متعین ہو جاتے ہیں۔ اور ابن کثیر سے ہے کہ

نَصْبُهُ عَلَى الْحَالِ مِنَ الضَّمِيرِ الْمَجْرُورِ وَالْعَامِلِ أَنْعَمَتْ . أَوْ بِإِضْمَارِ

یہ انعمت علیہم کی ضمیر مجرور سے حال ہونے کی بناء پر منصوب ہے، اور اس میں انعمت عامل ہے، یا منصوب ہے

أَعْنَى . أَوْ بِالِاسْتِثْنَاءِ إِنْ فُسِّرَ النِّعَمُ بِمَا يَعْمُ الْقَبِيلَتَيْنِ

تقدیر اثنی کی وجہ سے، یا استثناء کی وجہ سے اگر ایسی تہمتیں مراد لی جائیں جو نعم دنیوی و اخروی دونوں کو شامل ہوں۔

اغراض مصنف :- عبارت بالا والغضب تک تین مسائل کا ذکر ہے۔ جن کی تفصیل درج ذیل

ہے (۱) بدل من الذین سے و ذالک انما یصح تک ربط کا بیان ہے اور اس ربط کے سلسلہ میں تین اقوال کا ذکر ہے۔ (۲) و ذالک انما یصح سے وعن ابن کثیر تک ایک سوال مقدر کے دو جواب ہیں۔ (۳) وعن ابن کثیر سے والغضب تک ایک قرءة متواترة کو ذکر کر کے اس کی توجیہات تلاش کا ذکر ہے۔

مسئلہ (۱) :- بدل من الذین سے ربط کے بارے میں اقوال تلاش کا ذکر ہے۔

(۱) پہلا قول یہ ہے کہ غیر المغضوب بدل الكل من الكل ہے الذین انعمت (مبدل منه)

سے الذین بوجہ مضاف الیہ ہونے کے مجبور تھا اس لئے غیر المغضوب بھی مجبور ہے عنوان بدلیت کی وجہ سے اس جملہ کا ماقبل سے اتحاد بحسب الذات وحسب المصداق ہوگا معنی یہ ہوگا کہ وہ منعم علیہم ایسے ہیں کہ وہ غضب باری اور ضلالت سے سلامتی میں ہیں اس ترکیب کے بعد ایک مفسرین کی مشہور بات ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ اس تمام سے مسئلہ اصولی عصمت انبیاء علیہم السلام کی طرف بھی اشارہ ہو گیا کیونکہ ایک قول کے مطابق منعمین کا مصداق انبیاء علیہم السلام تھے اور اس کا بدل آگے غیر المغضوب ولا الضالین ہے کہ وہ انبیاء نہ مغضوب ہیں اور نہ ہی ضال ہیں لہذا وہ معصوم ہوئے پھر بدل الکل کے حکم تکرار عامل میں ہوئی کی وجہ سے اصل عبارت یوں ہوگی اھدنا صراط غیر المغضوب علیہم ولا الضالین

(۲) دوسرا قول: کہ غیر المغضوب صفت ہے پھر اس میں دو احتمال ہیں یا موصیہ یا مخصیہ و مقیدہ۔ اس سے پہلے ایک فائدہ۔

فائدہ:- کہ صفت ہمیشہ اپنے موصوف پر دلالت کرتی ہے اب اگر صفت ایسے معنی پر دلالت کرے جو کہ قبل از صفت بھی موصوف میں متحقق ہو اور پایا جاتا ہوں تو اس صفت کو صفت موصیہ، کا شفعہ کہتے ہیں مثلاً زید الموجود، زید ایک ذات معین ہے الموجود نے بھی اسی تعینی معنی پر دلالت کی ہے جو کہ پہلے زید میں موجود تھا یا مختصر معانی کی مثال الجسم الطویل العریض العمیق۔ اور اگر وہ صفت ایک ایسے معنی زائد پر دلالت کرے جو کہ پہلے موصوف میں موجود نہ ہو اس کو صفت مقیدہ و مخصیہ کہتے ہیں مثلاً رجل عالم رجل وضعی لحاظ سے ہر انسان کو شامل تھا لیکن عالم نے اس کو ایک معنی زائد عطا کر کے بقیہ انسانوں سے خاص کر دیا اس نکتہ کے پیش نظر کہا جاتا ہے کہ صفت کا شفعہ ہمیشہ معرفہ کی ہوتی ہے یعنی موصوف معرفہ ہوتا ہے اور صفت مقیدہ و مخصیہ کا موصوف ہمیشہ نکرہ ہوتا ہے اب دوسرا قول یہ ہوگا کہ غیر المغضوب صفت ہو کر کا شفعہ ہے۔

(۳) تیسرا قول: کہ صفت مخصیہ ہے کیونکہ نعمت میں انعام سے مراد انعام اخروی تھا پھر انعام

اخری سے ایمان مراد تھا پھر اگر ایمان سے ایمان کامل یعنی مقرون بالا اعمال مراد ہو تو منعمین سے مومنین کا ملیں مراد ہونگے اس وقت صفت کا شفعہ و موضحہ ہوگی کہ وہ مومنین کا طلیں غیر مغضوب وغیرہ ضال ہیں اور اگر ایمان سے ایمان مطلق مراد ہو خواہ مقرون بالا اعمال ہو یا نہ ہو تو اس وقت غیر المغضوب صفت مخصوصہ و مقیدہ بنے گی کہ راستہ مومنین کا لیکن مطلق مومنین نہیں بلکہ وہ مومن جو کہ غضب نہیں و ضلالت سے سلامتی میں ہوں صفت کی دونوں صورتوں میں (خواہ کا شفعہ ہو یا مقیدہ ہو) مقصود یہ نکلا کہ ہمیں ایسے لوگوں کے راستہ پر چلا جو کہ جامع ہوں نعمتوں کے لئے نعمت مطلقہ ایمان کے بھی جامع ہوں اور نعمت مقیدہ کے بھی جامع ہوں (یعنی غیر المغضوب، وغیر ضال بھی ہوں) اور یہ جامعیت نکلتی ہے موصول (الذین نعمت) کے مقرون بالصفة ہونے سے یا موصول کے مقرون بالصفة والصلہ ہونے کی وجہ سے (نیز) عنوان ترکیب بدل الکل سے وضاحت بھی حاصل ہوئی کہ وہ مومنین غیر مغضوب وغیر ضال بھی ہیں یا نہیں تو غیر المغضوب نے اس کی وضاحت کر دی کہ وہ مومنین منعمین غیر مغضوب وغیر ضال ہوں گے

فائدہ :- ان تراکیب کے لحاظ سے معلوم ہوا کہ یہ جو ترجمہ عام طور پر کیا جاتا ہے (کہ راستہ ان لوگوں کا جو کہ مغضوب ہیں اور نہ چلا ان لوگوں کے راستے پر جو کہ ضال ہیں) یہ ترجمہ ترکیبی طور پر صحیح نہیں بلکہ ترکیبی طور ترجمہ یوں ہوگا کہ ہمیں منعمین کے راستہ پر چلائے اور وہ منعمین ایسے ہیں کہ ان پر غضب بھی نہیں ہوا اور گمراہ بھی نہیں ہوئے (اگرچہ حاصل کے طور پر اول الذکر ترجمہ بھی صحیح ہے) مسئلہ (۲) :- وذا الک انما یصح سے سوال مقدر کا جواب ہے۔

سوال :- غیر المغضوب کو خواہ آپ بدل بنائیں یا صفت جوئی ترکیب کریں دونوں لحاظ سے ترکیب صحیح نہیں کیونکہ غیر اور مثل متوغل فی الالبہام ہوئیگی وجہ سے اگرچہ مضاف الی المعرفہ بھی ہوں تب بھی نکرہ رہتے ہیں معرفہ نہیں بنتے تو اس جگہ بھی اگرچہ یہ غیر مضاف الی المعرفہ (المغضوب علیہم) ہے لیکن پھر بھی قانوناً نکرہ رہے گا اور مبدل منہ معرفہ اور یہ مشہور ہے کہ مبدل

منہ معارفہ ہو تو بدل کر وہ واقع نہیں ہو سکتا جب تک کہ اسی بدل کرہ کی آگے صفت مخصوصہ مذکور نہ ہو
 کما فی قولہ تعالیٰ لنسفعا بالناسیہ ناصیہ کاذبہ اس کی آگے صفت موجود ہے کاذبہ
 خاطئہ تب جا کر بدل بنتی ہے اسی طرح صفت بھی نہیں بن سکتی کیونکہ صفت موصوف میں مطابقت
 آٹھ چیزوں میں شرط ہوتی ہے ان میں یہ بھی شرط ہے کہ موصوف و صفت ساری فی التکثیر
 والتعریف ہوں حالانکہ اس جگہ موصوف معارفہ ہے اور صفت نکرہ ہے اس اعتراض کا جواب ایک
 ہی ہے لیکن اس کی شقیں دو ہیں کہ ہم تاویل کریں گے وہ تاویل یا جز اول میں ہوگی یعنی مبدل منہ یا
 موصوف میں اور یا جز ثانی (بدل یا صفت) میں ہوگی تو اب جواب کی شق اول یہ ہوئی کہ ہم جز
 اول یعنی مبدل منہ (بدل ہونے کی صورت میں)، موصوف (دوسری ترکیب کے لحاظ سے) میں
 تاویل کرتے ہیں۔

قبل از تاویل ایک مسئلہ سنئے مشہور بات ہے کہ جس طرح الف لام غیر زائدہ اصلی چار
 قسم پر ہوتا ہے (اور اس کی وجہ حصر علماء معانی کے لحاظ سے یوں ہے کہ الف لام یا تو اپنے مدخول
 کے حصہ معین و فرد معین کی طرف اشارہ کرے گا اور وہ فرد بھی پہلے مذکور ہوگا یا صراحتہ یا کنایہ تو علماء
 اس الف لام کو عہد خارجی کہتے ہیں یا الف لام اپنے مدخول کی طبیعت کی طرف اشارہ کرے گا اس
 کا نام الف لام طبعی ہے پھر اس کی تین شقیں ہیں کہ اگر وہ طبیعت من حیث ہی ہی ہے قطع النظر عن
 الافراد کے درجہ میں ہے تو الف لام جنسی اور اگر ایسی طبیعت کی طرف اشارہ ہو جو کہ تحقیق فی ضمن
 جمیع الافراد ہو تو الف لام استغراقی اور اگر طبیعت متحقق فی ضمن بعض الافراد غیر المعین ہے تو اس کا
 نام الف لام عہد ذہنی کا ہے اسی طرح اضافت و اسماء موصولات بھی چار قسم کے ہوتے ہیں کہ وہ
 موصول مقترن بالصلہ ہو کر یا تو اشارہ کرے گا مدخول کے فرد معین مذکور (باعد الوجہین کما مر) کی
 طرف، تو موصول عہد خارجی اور یا اشارہ کریگا طبیعت من حیث ہی ہی کی طرف تو موصول جنسی یا
 اشارہ کریگا طبیعت متحققہ فی ضمن بعض الافراد الغیر المعینہ کی طرف تو موصول عہد ذہنی ہوگا۔

جواب :- اب جواب کی شق اول یہ ہے کہ ہم جز اول میں تاویل کرتے ہیں کہ الذین میں الذین موصول عہد ذہنی کا مراد ہے اور موصول عہد ذہنی جس طرح من وجہ معرفہ ہوتا ہے بوجہ اقرار بالصلہ ہونیکے اسی طرح من وجہ نکرہ بھی ہوتا ہے بوجہ اشارہ الی الطبعیۃ المستحقۃ فی ضمن بعض الافراد الغیر المعینہ کے ہونیکے تو اس مقام میں وجہ تکلیف کا لحاظ کریں گے تو بدل و مبدل منہ تکلیف میں مساوی ہو گئے اور کوئی خدشہ نہ رہا باقی رہی یہ بات کہ اس مقام میں موصول عہد ذہنی کا مراد ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ یہاں موصول عہد خارجی کا بھی نہیں بن سکتا کیونکہ الذین کا اشارہ افراد معینہ کی طرف بھی نہیں اور نہ ہی افراد کا پہلے کسی وجہ سے ذکر ہے اور نہ ہی اس جگہ طبعیت ذات مومنین مراد ہے تاکہ الف لام جنسی بنایا جائے کیونکہ انعام میں انعام افراد انسانی پر ہے طبعیت انسانی پر تو انعام نہیں اور طبعیت متحقق فی ضمن جمیع الافراد بھی مراد نہیں تاکہ استغراقی بنایا جائے کیونکہ یہاں سے تو فقط مومنین مراد ہیں کہ کفار وغیرہ جب شقوق ثلاثہ باطل ہوئیں تو شق رابع متعین ہوئی کہ موصول سے عہد ذہنی مراد ہے کہ وہ چند افراد انسانی جو کہ موصوف بانعام الاخری ہوں پھر ان چند افراد میں تعیم ہے کہ خواہ وہ انبیاء ہوں یا کسی نبی کی امت میں سے ہوں۔

کا المحلي سے تشبیہ دی مثل کلمہ کے جو کہ الف لام سے مزین ہو۔

آگے بطور استشہاد کے ایک شاعر کا شعر اور ایک محاورہ پیش کیا شعر یہ ہے

وَلَقَدْ أَمَرْتُ عَلَى اللَّيْلِمْ يَسُبُّنِي فَمُضْتُ ثُمَّ قُلْتُ لَا يَغْنِيَنِي

”البتہ میں کسی کہینے انسان پر گزرتا رہتا ہوں تو وہ مجھے گالی نکالتا ہے پس میں اس جگہ سے گزرتا ہوں اور کہتا ہوں کہ وہ میرا ارادہ نہیں کر رہا۔“

اور یہ استشہاد اس بات کے اثبات کے لئے پیش کئے ہیں کہ عہد ذہنی کا حکم نکرہ میں ہوتا ہے۔

فوائد: فائدہ (۱):۔ ترجمہ میں مرود و دومی مراد لیا گیا ہے تاکہ گزرنے والے کا کمال ظہر نمایاں ہو۔

فائدہ (۲):۔ اس شعر کے تمام شمار چین کی کلام معلوم ہوتا ہے کہ نام میں ضم کو ظریفہ

بناتے ہیں کہ میں اس جگہ سے گزرتا رہتا ہوں لیکن علامہ شیخ زادہ نے لکھا ہے کہ ثم عاطفہ ہے اور اس کے آخر میں تاء کو لاحق کر دیا جاتا ہے جس وقت عطف الجملہ علی الجملہ ہو اور اس میں ترقی بحسب المرتبہ ہو یہاں بھی معنی ایسے ہی ہے کہ میں گزرتا رہتا ہوں اور ترقی کر کے کہتا ہے کہ بلکہ میں دل میں تصور بھی کرتا ہوں کہ یہ کسی اور کو گالی نکال رہا ہے میرا ارادہ ہی نہیں کر رہا

اب اس شعر میں اللسیم میں الف لام عہد و ذنی کا ہے حکم نکرہ میں ہے اور اسی وجہ سے اس کی صفت آگے جملہ فعلیہ (جو حکم نکرہ میں ہے) بن رہا ہے یہاں الف لام عہد و ذنی ہونیکی دلیل یہ ہے کہ یہاں فرد معین مراد مذکور نہیں تا کہ عہد خارجی کا ہو علاوہ ازیں مقصود شاعر کے بھی خلاف ہے کیونکہ اس کا مقصود یہ ہے کہ ہر قسم کے لئیم سب سے میرا یہی معاملہ ہوتا ہے اور نہ جنسی بن سکتا ہے کیونکہ مردور طبیعت پر نہیں ہوتا اور نہ استغراقی ہے کیونکہ جمیع افراد لئیم پر گزرتا ممکن ہی نہیں لہذا عہد و ذنی کا متعین ہوا او وہ حکم نکرہ میں ہے اسی وجہ سے صفت جملہ فعلیہ نکرہ واقع ہو رہی ہے خدشہ:- ہم جملہ یسغنی کو صفت ہم بناتے ہی نہیں تا کہ استدلال کیا جاسکے بلکہ ہم یسغنی کو حال بناتے ہیں لئیم سے تو استدلال صحیح نہ ہوا؟

جواب:- حال بنانا مقصود شاعر کے خلاف ہے کیونکہ حال ہمیشہ قید ہوتا ہے اس میں دوام و استمرار نہیں ہوتا بخلاف صفت کے کہ اس میں دوام و استمرار ملحوظ ہوتا ہے چنانچہ جاءنی زید را کب اور جاءنی زید را کبا میں فرق یہ ہے کہ اول مثال کا معنی ہے کہ میرے پاس زید آیا کہ وہ ہمیشہ سوار ہو نیوالا ہے اور ثانی مثال کا معنی یوں کیا جاتا ہے کہ میرے پاس زید آیا کہ وہ وقت بحیثیت میں سوار تھا ہمیشہ سوار نہیں ہوتا۔

نیز یہ مشہور قانون ہے کہ ذوالحال و حال میں سے جب ذوالحال نکرہ ہو تو تقدیم حال علی ذی الحال واجب ہوتی ہے اور حکمت یہ لکھتے ہیں کہ تا کہ التباس بالصفة والموصوف نہ آجائے تو وہاں اعراض ہوتا ہے کہ پھر کیا ہوا اگر التباس بالصفة بھی آجائے تو اس کا جواب یہی دیا جاتا ہے

کہ معنی میں فرق ہوگا حال میں تقید ہوتا ہے دوام واستمرار نہیں ہوتا اور صفت دوام استمرار کو ثابت کرتی ہے تو یہاں بھی صورت حالیت میں معنی یہ ہوگا کہ وقت مرور میں مجھے گالیاں دیتا ہے اور میں برداشت کر کے کہتا ہوں الخ اس میں کمال حلم نہیں کمال حلم صفت کے وقت ثابت ہوتا ہے کہ وہ لئیم مجھے ہر وقت گالی گلوچ نکالتا ہے لیکن میں گزرتے وقت دل میں تصور کر لیتا ہوں کہ میرا ارادہ ہی نہیں کرتا۔

دوسرا محاورہ اِنِّیْ لَا مُرَّ عَلَی الرَّجُلِ مِنْکَ فِیْکُمْ مُنٰی

(بلاشبہ میں تیرے جیسے کسی مرد کے پاس سے گزرتا ہوں تو وہ میرا اکرام کرتا ہے)

یہاں بھی مثلک تو غل فی الالبہام کی وجہ سے باوجود اضافۃ الی المعرفۃ کے نکرہ ہے اور صفت ہے الرجل معرفہ کی وجہ وہی ہے کہ الرجل مقترن بالام العہد الذہنی ہو کر حکم نکرہ میں ہے باقی تین قسم نہیں بن سکتا استغراقی اس لئے کہ مرور علی جمیع الافراد ممکن ہی نہیں اور بعض معین کا ذکر ہی نہیں اور مرور طبیعت پر نہیں ہوتا تا کہ عہد خارجی و جنسی یا استغراقی بنے لہذا عہد ذہنی ہوا۔

سوال :- بصورت طلب نکتہ کہ قاضی صاحب نے دو استشہاد کیوں پیش کئے ایک ہی کا ذکر کرنا کافی تھا یا فقط شعر کو پیش کر دینا یا محاورہ کلام عرب کو۔ دونوں کو پیش کرنے کی وجہ کیا ہے؟

جواب :- حکمت یہ ہے کہ شعر مطلقا استدلال کے طور پر ہے کیونکہ اشعار شعراء قابل استدلال ہوتے ہیں کما فی قوله کفانی ولم اطلب قلیل من المال کہ عہد ذہنی حکم نکرہ میں ہوتا ہے ورنہ اس آیت پاک سے کوئی مناسبت نہیں کیوں کہ یہاں صفت جملہ فعلیہ ہے اگر آیت پاک سے مناسبت کھاتا ہے تو وہ محاورہ ہی ہے کہ وہاں محاورہ میں وہ حرف صفت بن رہا ہے جو کہ مثل ہے اور یہ بھائی ہے غیر کا متوغل فی الالبہام ہونے میں اس لئے دو استشہاد پیش کئے

جواب کی شق ثانی :- قانون ہے کہ غیر اور مثل جس طرح تو غل فی الالبہام کی وجہ سے نکرہ رہتے ہیں اسی طرح باوجود تو غل فی الالبہام کے کبھی کبھی معرفہ بھی بن جاتے ہیں جس وقت کہ ان

کی استعمال ضدین کے درمیان میں ہو یعنی جس وقت ان کے مضاف الیہ کی ایک ضد ہو اس وقت غیر اور مثل معرفہ ہو کر معرفہ کی صفت بن سکتے ہیں چنانچہ مختصر معانی میں مثال گزر چکی ہے کہ جس وقت مشہور ہو کہ تیرا ایک ہی مد مقابل مشہور یا ایک ہی تیرا مماثل ہے تو اس وقت جساء نسی رجل غیرک و جساء نسی رجل مثلک میں غیر و مثل معرفہ ہوتے ہیں اور معین ہوتے ہیں البتہ بلاقین غیرک نکرہ ہوتا ہے اسی طرح حرکت و سکون ضدین متعین ہیں اب اگر کوئی تعریف کرے کہ النقطة ہی الحركة غیر السكون یہاں غیر معرفہ ہو کر صفت ہے معرفہ کی کیونکہ اس کے مضاف الیہ سکون کی ایک ہی ضد ہے انتقال کرنا کسی جگہ سے کسی جگہ تک حرکت یا کوئی کہے کہ عليك غیر السكون بمعنی لازم پکڑ غیر السكون۔ اب اسی طرح اللہ سبحانہ کے ہاں بھی تمام کائنات میں دو ہی ضدین ہیں متعین (مطمعین) و مغضوبین (غیر مطمعین و عاصین) تو اب غیر کی اضافت مغضوب کی طرف ہے کہ جس کی ایک ہی ضد متعین ہے متعین لہذا غیر معرفہ ہوگا اور پہلے موصول معرفہ کی صفت بننے کی صلاحیت رکھے گا۔

اعترض:- ابھی تو آپ نے موصول کو عہد ذہنی کا بنا کر حکم نکرہ میں بنایا تھا اب معرفہ کیسے بن گیا کہ اس کی صفت بھی معرفہ ہے۔

جواب:- اگرچہ عہد ذہنی من وجہ نکرہ ہوتا ہے اسی طرح من وجہ معرفہ بھی تو ہوتا ہے اور اس پر معرفہ کے احکام جاری ہوتے رہتے ہیں حتیٰ کہ ذوالحال بھی بن جاتا ہے تو پہلی شق میں ہم نے وجہ تنکیر کا لحاظ کر کے اس کی صفت نکرہ بنائی تھی اب وجہ تعریف کا لحاظ کر کے صفت معرفہ بنائی ہے اس میں کسی قسم کا کوئی حرج نہیں۔

مسئلہ (۳):- وعن ابن کثیر سے والغضب تک ایک قرءة متواترة کو ذکر کر کے اس کی توجیہات ملاحظہ کا ذکر ہے۔

ابن کثیر نے غیر کو منصوب پڑھا ہے اور اس کے منصوب پڑھنے کی ایک توجیہ یہ ہے کہ

حال بنے گا انعت علیہم کی ہم ضمیر مجرور سے جو کہ ترجمہ منعین سے ہے۔

سوال :- اور اب اس جگہ خدشہ ہوا کہ مشہور قانون ہے کہ حال و ذوالحال کا عامل متحد ہوتا ہے حالانکہ یہاں ہم ضمیر ذوالحال کا عامل علی ہے اور غیر المغضوب حال کا عامل انعت ہے تو عامل علیحدہ علیحدہ ہوئے جو کہ قانون مشہور کے خلاف ہے۔

جواب :- عامل ہم ضمیر کا انعت ہی ہے اور یہ ہم ضمیر اگرچہ محلا بوجہ حرف جار کے مجرور ہے لیکن حکماً منصوب ہو کر مفعول ہے انعت کا اور حرف جار تو محض واسطہ و ذریعہ ہے تعدیت کا اور ویسے بھی حروف جارہ کے بارے میں ضابطہ ہے کہ وہ محض واسطہ ہوتے ہیں تعدیہ کا عامل ماقبل والا فعل یا شبہ فعل ہوتا ہے چنانچہ ذہب اللہ بنور ہم میں مفسرین نے لکھا ہے ای اذہب اللہ بنور ہم بنور ہم میں نور لفظا مجرور ہے لیکن حکماً منصوب ہو کر مفعول ہے اذہب کا تو جب ہم ضمیر کا عامل بھی انعت ہوا اور غیر کا بھی انعت تو اتحاد عامل پایا گیا لہذا قانون مشہور کے خلاف نہ ہوا۔

توجیہ ثانی :- غیر مفعول ہے فعل محذوف ائنی کا لیکن اس توجیہ کے اختیار کرنے کے وقت انعت میں انعام کا مصداق ایمان کامل مقرون بالاعمال ہوگا تا کہ مفسر انعت اور مفسر (اعنی غیر المغضوب) کا مصداق ایک ہی رہے جیسا کہ قانون ہے کہ مفسر و مفسر کا مصداق ایک ہوتا ہے۔

توجیہ ثالث :- غیر استثناء کے لئے اور مستثنیٰ جب متصل ہو اور کلام موجب ہو تو مستثنیٰ منصوب ہوتا ہے اب علیہم کی ضمیر مطلق ناس مومنین کی طرف راجع تھی اور مطلق مومنین بوجہ ارتکاب کبائر کے مغضوب و ضال ہو سکتے ہیں تو غیر نے آ کر استثناء کر دیا کہ بعض مطلق مومن باوجود انعام ایمانی کے مغضوب بھی اور ضال بھی (بوجہ عصیان کے) ہوتے ہیں ہمیں ان کے راستہ کی ضرورت نہیں بلکہ ان مومنین کے راستہ پر چلائے جو کہ منعم کے ساتھ ساتھ غیر مغضوب و غیر ضال بھی ہوں لیکن یہ استثناء اس وقت صحیح ہوگا جب کہ انعت میں مذکور انعام میں تعیم ہو کہ خواہ

وہ نعم اخروی ہوں یا دنیاوی ہوں یعنی مومن و کافر سب کو شامل ہوں تاکہ مستثنیٰ متصل کی تعریف صادق آئے کہ قبل از ذکر حرف استثناء دخول مستثنیٰ کا مستثنیٰ منہ میں یقینی ہو۔

سوال :- اس میں خدشہ ہے کہ اتنا تکلف (تعمیم انعام والا) کر کے مستثنیٰ متصل والی توجیہ کر رہے ہو مستثنیٰ کی ایک قسم منقطع بھی تو ہے تو یہاں مستثنیٰ منقطع بنا لوتا کہ انعام میں تعیم ہی نہ کرنی پڑے۔

جواب :- حرف استثناء الانہیں بلکہ یہاں غیر ہے اس کی اصل وضع تو اثبات مغاڑت کے لئے تھی یہاں تو مجازاً استثناء کے لیے استعمال کیا جا رہا ہے اور مشہور ہے کہ استثناء میں اصل متصل ہے غور سے معلوم ہوتا ہے کہ مستثنیٰ منقطع تو کلام ہی علیحدہ ہوتی ہے اس کا ماقبل سے تعلق ہی نہیں ہوتا تو جب مستثنیٰ میں اصل متصل ہے تو مناسب یہ ہے کہ غیر کو جب اپنے اصلی معنی موضوع لہ (اثبات مغاڑت) سے نکال کر معنی مجازی میں استعمال کیا جا رہا ہے تو معنی مجازی اصل متصل میں استعمال کیا جائے اگر اس کو مستثنیٰ منقطع بنایا جائے تو دو قسم کے مجاز کا ارتکاب لازم آئے گا ایک اثبات مغاڑت سے نکال کر استثناء میں استعمال کرنا دوسرا استثناء کے بھی درجہ مجازی منقطع میں استعمال کرنا یہ صحیح نہیں لہذا مستثنیٰ کو متصل ہی بنایا جائے گا اور مستثنیٰ متصل کی صورت بجز اس توجیہ (تعمیم فی الانعام) کے بات بنتی ہی نہیں۔

وَالْغَضَبُ: ثَوْرَانُ النَّفْسِ عِنْدَ إِرَادَةِ الْإِنْتِقَامِ، فَإِذَا أُسْنِدَ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى

اور غضب خون دل کے جوش مارنے کا نام ہے انتقام کے وقت، پھر جب اس کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کی جائے

أُرِيدَ بِهِ الْمُنْتَهَى وَالْعَايَةُ عَلَى مَا مَرَّ، وَعَلَيْهِمْ فِي مَحَلِّ الرُّفْعِ لِأَنَّهُ نَائِبٌ

تو ان کا انجام مراد ہوتا ہے جیسا کہ گزر چکا۔ اور علیہم مفعول کا نائب فاعل ہونے کی وجہ سے محل رفع میں ہے

مَسَابِ الْفَاعِلِ بِخِلَافِ الْأَوَّلِ، وَلَا مَزِيدَةٌ لِتَاكِيدِ مَا فِي غَيْرِ مِنْ مَعْنَى

برخلاف لول (علیم) کے (وہ محل نصب میں ہے) اور لاں معنی نفی کی تاکید کیلئے ہے جو غیر میں موجود ہے۔

النَّفْيِ ، فَكَأَنَّهُ قَالَ لَا الْمَغْضُوبُ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ، وَلِذَلِكَ جَازَ

تو گویا اللہ تعالیٰ نے یوں فرمایا لَا الْمَغْضُوبُ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ، اسی وجہ سے اَنَا زَيْدًا غَيْرُ ضَارِبٍ

أَنَا زَيْدًا غَيْرُ ضَارِبٍ ، كَمَا جَازَ أَنَا زَيْدًا لَا ضَارِبٍ ، وَإِنْ أُمْتُعَ أَنَا زَيْدًا

جائز ہے جیسے اَنَا زَيْدًا لَا ضَارِبٍ جائز ہے اگرچہ اَنَا زَيْدًا مِمْلُ ضَارِبٍ متمنع ہے۔

مِمْلُ ضَارِبٍ ، وَقُرِئَ (وَغَيْرِ الضَّالِّينَ) وَالضَّلَالُ : الْعُدُولُ عَنِ

اور ایک قراءۃً وَغَيْرِ الضَّالِّينَ ہے۔ اور ضلال راہ راست سے بھڑ جانا ہے

الطَّرِيقِ السَّوِيِّ عَمْدًا أَوْ خَطَاً ، وَلَهُ عَرْضٌ عَرِضٌ وَالتَّفَاوُثُ مَا بَيْنَ

جان بوجھ کر یا غلطی سے ، اور ضلال کیلئے ایک کشادہ میدان ہے اس کے اعلیٰ درجہ و ادنیٰ درجہ کے درمیان

أَذْنَاهُ وَأَقْصَاهُ كَثِيرٌ . قِيلَ الْمَغْضُوبُ عَلَيْهِمْ الْيَهُودُ لِقَوْلِهِ تَعَالَى فِيهِمْ

بڑا فرق ہے۔ بعض نے کہا کہ مغضوب علیہم سے یہود مراد ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے انہی کے بارے میں

مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَ الضَّالِّينَ النَّصَارَى لِقَوْلِهِ تَعَالَى قَدْ ضَلُّوا

مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ فرمایا ہے اور ضالین سے نصاریٰ مراد ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان کے حق میں ”وہ اس سے قبل

مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا وَقَدْ رَوَى مَرْفُوعًا ، وَيَتَجَهُّ أَنْ يُقَالَ الْمَغْضُوبُ

مگر وہ ہوئے اور کثیر کو انہوں نے گمراہ کیا غمراہ ہے ایک مرفوع حدیث بھی اس کی تائید میں ہے لہذا یہ ہے کہ یہاں کہا جائے

عَلَيْهِمُ الْعَصَاةُ وَالضَّالِّينَ الْجَاهِلُونَ بِاللَّهِ ، لِأَنَّ الْمُنْعَمَ عَلَيْهِ مَنْ وَفَّقَ

مغضوب علیہم سے مافران اور ضالین سے وہ لوگ مراد ہیں جو خدا کی معرفت سے جاہل ہیں اس لیے کہ متمنع علیہ وہ ہے جسے حق

لِلْجَمْعِ بَيْنَ مَعْرِفَةِ الْحَقِّ لِدَايَةِ الْخَيْرِ لِلْعَمَلِ بِهِ ، وَكَانَ الْمُقَابِلُ لَهُ

کی لذات اور خیر کی اس پر عمل کرنے کیلئے ، دونوں کی معرفت عطاء کی گئی ہو۔ تو اب متمنع علیہ کا مقابل وہ ہوگا

مَنْ اخْتَلَّ إِحْدَى قُوَّتَيْهِ الْعَاقِلَةَ وَالْعَامِلَةَ وَالْمُخِلَّ بِالْعَمَلِ فَاسِقٌ

جس کی دونوں قوتوں یعنی عاقلہ اور عاملہ میں سے کوئی ایک مختل ہوگئی ہو چنانچہ جس نے قوت عمل کو مختل کر دیا ہے وہ فاسق

مَغْضُوبٌ عَلَيْهِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى فِي الْقَاتِلِ عَمْدًا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ

مغضوب علیہ ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے عداً قتل کرنے والے شخص کے بارے میں وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ فرمایا ہے۔

وَالْمُخِلَّ بِالْعَقْلِ جَاهِلٌ ضَالٌّ لِقَوْلِهِ فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ وَقُرِئَ

اور قوت عاقلہ کو مختل کرنے والا جاہل و گمراہ ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ فرمایا ہے

وَلَا الضَّالِّينَ بِالْهُمَزَةِ عَلَى لُغَةٍ مِنْ جَدِّ فِي الْهَرَبِ مِنَ الْبِقَاءِ السَّاكِنِينَ

اور وَلَا الضَّالِّينَ میں ایک قراءہ ہمزہ مفتوحہ کے ساتھ بھی: جان لوگوں کی ہمت پر چڑھنے والے ساکنین سے بہت بھاگتے ہیں

اغراض مصنف :- عبارت بالا میں آخری آیت سے متعلق مزید پانچ مسائل کا بیان ہے۔ جن کی تفصیل درج ذیل ہے۔

(۴) والغضب سے وعلیہم تک مادہ اشتقاق کے معنی لغوی و معنی مرادی کا بیان ہے۔

(۵) علیہم سے ولا مزیدۃ تک علیہم کی ترکیب بمعرفہ وہم ہے۔

(۶) ولا مزیدۃ سے والضلّال تک لفظ لا کی تحقیق معنوی ہے بطور سوال جواب کے۔

(۷) وقرء وغیر الضالین میں قراءت شاذہ کا ذکر ہے۔

(۸) والضلّال سے وقیل تک ضلال کا لغوی معنی ہے۔

(۹) وقیل المغضوب علیہم سے قرء ولا الضالین تک مغضوب و ضالین کے مصادیق کا بیان ہے۔

(۱۰) وقرئ ولا الضالین سے آمین تک دوسری ایک قراءہ شاذہ کا ذکر ہے۔

تقطع عبارت کے بعد اس کی تفصیل ذکر کی جاتی ہے۔

مسئلہ (۴) :- والغضب سے وعلیہم فی محل الرفع تک مادہ اشتقاق کے معنی لغوی و معنی

مرادی کا بیان ہے۔

غضب کا معنی لغوی ہے ثورانِ نفس عند ارادة الانتقام خون کا جوش مارنا بوقت ارادة انتقام کے (یہاں نفس بمعنی خون ہے فقہ میں عبارت ہے مالیس له نفس سائلة یہاں بھی نفس سے مراد خون ہے کیونکہ نفس بسکون الفاء جمع نفوس جمع نفوس وانفس اس کا معنی خون بھی ہوتا ہے ذات، روح بھی ہوتا ہے نفس الفتح الفاء جمع انفاس بمعنی سانس دو قسم پر آتے ہیں نصر۔ سمع۔) اور انتقام کا معنی ہوتا ہے ایصالِ ایلام الی المغضوب علیہ اس معنی لغوی پر وہی مشہور اعتراض ہے اور اس کا ایک مشہور جواب ہے کہ اعراض نفسانیہ کی ایک مبادی و اسباب ہوتے ہیں اور ایک نہایات و مسببات ہوتے ہیں جب ان کی نسبت باری تعالیٰ کی طرف کی جائے تو غایات و مسببات و آثار مراد ہوتے ہیں چنانچہ یہاں بھی غضب سے انتقام لینا مراد ہے کیونکہ خون کا جوش مارنا سبب بنتا ہے انتقام لینے کا تغیر لطیف :- باری تعالیٰ نے اپنے بندوں کو تلقین فرمائی ہے اور ادب سکھلایا ہے کہ ذکر انعام کا ہو تو صیغہ خطاب کا استعمال کیا کرو اور جب ذکر غضب الہی ہو تو صیغہ خطاب کا استعمال نہ کرو یا یہ کہ مسلمان کے قلب میں یہ عقیدہ ہونا چاہیے کہ رحمت باری تعالیٰ کا تقاضا تو انعام کا ہی ہوتا ہے اور غضب محض استحقاقِ عبد کی وجہ سے ہوتا ہے ورنہ باری تعالیٰ غضب نہیں فرماتے بلکہ انعام کے متقاضی ہیں۔

مسئلہ (۵) :- علیم سے علیم کی ترکیب کا بیان ہے۔ جار مجرور ملکر نائب فاعل ہے مغضوب کا۔

سوال :- اس مقام پر خدشہ ہوا کہ فاعل و نائب فاعل تو ہمیشہ اسم ہوتا ہے حالانکہ جار مجرور ملکر نہ اسم ہوتا ہے نہ فعل نہ حرف تو اس کا نائب فاعل بننا کیسے صحیح ہوا۔

جواب :- یہاں حرف جار تو محض زائدہ ہے جو واسطہ فی التعدیہ کے لئے ہے اصل نائب فاعل تو ہم ضمیر محلا مرفوع ہے اور یہ ضمیر اسم ہے لہذا نائب فاعل بننا صحیح ہوا۔

اب قاضی صاحب نے کہا ہے کہ اس مقام میں علیہم محلا مرفوع ہے بخلاف اول علیہم کے کہ وہ محلا منصوب ہے حالانکہ ہم دیکھ رہے ہیں کہ دونوں جگہ پر ہم ضمیر محلا مجرور ہے

جواب :- اگرچہ محلا مجرور ہے لیکن اول مقام میں حکما مرفوع ہے اور یہاں حکما منصوب ہے۔

مسئلہ (۶): ولا مزیدہ لتاکید : یہاں سے لفظ لاکی بصورت سوال و جواب تحقیق ہے۔

لیکن قبل از سوال کے ایک مختصر تمہید ملاحظہ فرمائیے

تمہید :- سب حضرات نے تصریح فرمائی ہے کہ واو مطلقہ مطلق جمعیت کا فائدہ دیتی ہے نہ ترتیب کا اور نہ ہی اقتران کا چنانچہ فاغسلوا وجوہکم وایدیکم الایۃ سے حضرت امام شافعی کے فرضیت ترتیب فی الوضوء کے استدلال کا احناف کی طرف سے یہی جواب دیا جاتا ہے کہ واو بالاتفاق مطلق جمعیت کے لئے ہوتی ہے چنانچہ جاء فی زید و عمر و میں واو نے فقط جمعیت کا فائدہ دیا ہے کہ بحیث میں دونوں زید اور عمر و شریک ہیں لیکن پھر تین احتمال ہو سکتے ہیں کہ دونوں اکٹھے آتے ہیں یا پہلے زید آیا اور بعد میں عمر و پہلے عمر و آیا اور بعد میں زید آیا اور جب اسی جملہ پر حرف نفی داخل ہوا اور کہا جائے کہ ما جاء فی زید و عمر و تو یہاں تقاضا تو یہ تھا کہ نفی احتمالات ثلاثہ کی ہی ہو جاتی کہ نہ زید و عمر و اکٹھے آتے ہیں اور نہ ایک ایک کر کے مقدما و مؤخر۔

لیکن یہاں عطف کے وقت دو چیزیں ہیں ایک نفس محیض دوسری جمعیت جو کہ قید ہے اب یہ بھی ایک قاعدہ ہے کہ جب مقید بالقیید پر نفی داخل ہو تو کبھی کبھی نفی فقط قید کی ہوتی ہے بغیر مقید کے تو اب یہاں بھی نفی فقط قید جمعیت کی ہو اور محیض فردی کا اثبات ہو حالانکہ یہ تقاضا کلام کے خلاف ہے تو نہایت اس فقط احتمال واحد کی نفی کے دفع کرنے کے اور احتمالات ثلاثہ ہی کے بطلان کے لئے واو عاطفہ کے بعد معطوف سے قبل لفظ لا نافیہ کو ذکر کر دیتے ہیں تاکہ جس طرح ما نافیہ سے نفی جمعیت ہوتی ہے اسی طرح سے لا نافیہ سے محیض فردی کے دو احتمالیں کی بھی نفی ہو جائے۔

اعتراض:- اب اس مقام میں معترض نے اعتراض کیا قبل از معطوف و بعد از عطف لانا فیہ (قانون و ضابطہ کے موافق) وہاں لایا جاتا ہے کہ جس مقام میں پہلے نفی موجود ہو حالانکہ یہاں پہلے لفظ غیر ہے جو کہ اثبات مغایرة کے لئے ہے تو یہ جملہ نافیہ ہوا جس کی وجہ سے لانا فیہ کا لانا صحیح نہ ہوا غیر اثبات مغایرة کے لئے ہے کہ ترجمہ یوں ہی کیا جاتا ہے کہ ہمیں ان منعمین کے راستہ پر چلائے جو کہ مغائر ہیں مغضوب علیہم و ضالین کے۔

جواب:- یہ صحیح ہے کہ یہاں غیر اثبات مغایرة کے لئے ہے اور ترکیب کا تقاضا بھی یہی ہے لیکن اثبات مغایرة کے ساتھ ضمنا نفی کا معنی بھی ثابت ہوتا ہے مثلاً ہم کہیں کہ ہذا شی مغائر لہذا الشی تو ضمنی طور پر اس کا معنی یہی ہوگا کہ ہذا الشی لیست بھذا الشی تو یہاں بھی معنی ہوگا کہ معتمین کا راستہ بتلائے اور اس پر چلائے کہ وہ منعمین ضال و مغضوب نہیں ہیں جب ضمنا نفی ہوئی تو جملہ نافیہ بنا گویا کہ لا الممغضوب علیہم ولا الضالین کہا گیا ہے اور وجہ یہ ہے کہ غیر بعض اوقات محض معنی نفی میں بھی استعمال ہوتا ہے تو جب کبھی محض معنی نفی میں بھی استعمال ہوتا ہے تو معنی اثبات مغایرة میں متضمن معنی نفی کو ہوگا اور لانا فیہ کا بعد از عطف قبل از معطوف لانا صحیح ہوا۔

اعتراض:- ہم تسلیم ہی نہیں کرتے کہ غیر کے ضمن میں نفی ہوتی ہے تو اس کی دلیل کیلئے قاضی صاحب نے مثالیں پیش کی ہیں۔

تمہید:- قبل از فہم دلیل ایک تمہید ملاحظہ ہو مسئلہ مشہور ہے کہ مضاف و مضاف الیہ کی ترکیب میں جو چیز مضاف الیہ کے ذیل میں مذکور ہو وہ چیز مضاف سے مقدم نہیں ہو سکتی وجہ یہ ہے کہ جب مضاف الیہ خود مضاف پر مقدم نہیں ہو سکتا ہے تو مضاف الیہ کا معمول کیسے مضاف پر مقدم ہو سکے ہوگا اسی ضابطہ کے تحت یہ کہنا صحیح نہیں کہ انا زید مثل ضارب کیونکہ اصل میں یوں تھا انا مثل ضارب زید انا مبتداء، مثل خبر مضاف، ضارب مضاف الیہ اور زید مفعول ضارب لہذا زید، مضاف الیہ

سے بھی مقدم نہیں ہو سکتا اور نہ ہی مضاف پر البتہ یہ مثال صحیح ہے کہ انسانا زید لا ضارب کہ اصل میں تھا نا لا ضارب زید کہ میں زید کو مارنے والا نہیں ہوں) یہاں زید مقدم ہو سکتا ہے وجہ ظاہر ہے جب یہاں مضاف و مضاف الیہ ہی نہیں تقدیم معمول مضاف الیہ کا سوال پیدا نہیں ہوتا یہاں تو لاجس نافیہ ہے اب دو مثالیں پیش کر کے ایک اور مثال پیش کی اس بات کے دلیل کے لئے کہ غیر کبھی کبھی بمعنی لا نافیہ محض نفی کے لئے بھی مستعمل ہوتا ہے تو اثبات مغائرۃ کے وقت بھی ضرور معنی نفی کو متضمن ہوگا چنانچہ کلام عرب میں یہ مثال بھی جائز ہے انا زید ا غیر ضارب یہاں ظاہری طور پر غیر مضاف ہے اور ضارب مضاف الیہ ہے اور زید مفعول ضارب ضابطہ سابقہ کے ماتحت زید کا تقدم على المضاف ہونا صحیح نہ ہونا چاہیے حالانکہ محاورہ عرب میں اس مثال کا جواز ملتا ہے تو ماننا پڑے گا کہ یہاں غیر بمعنی لا نافیہ ہے اور یہ اضافت بمعنی لا اضافت کے ہے اور اس اضافت کا اعتبار نہیں بلکہ غیر بمعنی لا ہے اور عبارت گویا کہ یوں ہے کہ انا زید لا ضارب تو جس طرح لا ضارب والی کلام میں زید کی تقدیم جائز تھی اسی طرح یہاں بھی زید کی تقدیم جائز ہے جب یہ بات ثابت ہوئی کہ غیر نفی میں بھی مستعمل ہوتا ہے تو یہ بھی ثابت ہوا کہ اثبات مغائرۃ کے وقت بھی معنی نفی کو متضمن ضرور ہوگا۔

مسئلہ (۷) :- وقرئ و غیر الضالین سے والھلال تک دوسری ایک قرءۃ شاذہ کا ذکر ہے۔ ابھی گزر چکا ہے کہ غیر بھی بمعنی لا آتا رہتا ہے تو یہاں بعض قراء نے ولا الضالین کی بجائے غیر الضالین پڑھا ہے معنی ایک ہی ہے فقط عنوان میں فرق ہے۔

مسئلہ (۸) :- والھلال سے ضالین کے مادہ اشتقاق کا معنی لغوی واصطلاحی کا بیان ہے۔ لغوی معنی ہے عدول عن الطريق السوی جس کا معنی گم کرنے کا بھی ہے اس میں تعیم ہے کہ عدول عدا ہو یا خطا ہو اسی بناء پر لغت عرب میں ضال کا معنی حیران و سرگردان کا بھی ہے کیونکہ گم کردہ راہ حیران و سرگردان ہوتا ہے چنانچہ ووجدک ضالا فہدی میں مفسرین نے معنی کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے

تمہیں عشق میں سرگردان پایا پس راہ لایا اصطلاح شریعت میں ضلال کلی مشکک ہے (جو کہ اپنے افراد پر علی السو یہ صادق نہ آئے) کے درجہ میں ہے اس کے بہت سے درجات و افراد ہیں خلاف اولی سے کفر تک کو ضلال کہا جاتا ہے معلوم ہوا کہ اس میں ضلال کے ادنیٰ درجہ (خلاف اولی) اور اعلیٰ درجہ (کفر) میں بڑا فرق ہے اسی طرح کفر و شرک بھی کلی مشکک کے درجہ میں ہیں۔

مسئلہ (۹) :- و قیل سے مصادیق مغضوب و ضال کا بیان ہے بعض نسخ میں قیل بغیر واو کے ہے تو یہاں سے بتداء مصداق اول کا بیان ہوگا اور بعض نسخ میں جیسے کہ ہمارے نسخہ مرقوۃ میں ہے و قیل واو عاطفہ کے ساتھ ہے تو اس وقت اس کا عطف مضمون ماقبل پر ہوگا مطلب یہ ہوگا کہ ایک مصداق پہلے گزر چکا ہے اور دوسرے مصداق کے متعلق یہ کہا ہے تو یہاں سے دوسرے مصداق کا بیان ہوگا اور وہ مصداق اول یہ ہے کہ مغضوب علیہم و ضالین کا مصداق جمع ملل کفار ہیں کوئی خاص ملۃ کفریہ کی تخصیص نہیں چنانچہ قرآن مجید میں غضب کا لفظ تمام کفار پر بولا گیا ہے ارشاد باری ہے ولکن من شرح بالكفر صدرا فعلیہم غضب من اللہ (الایۃ پ ۱۴) اور اسی طرح لفظ ضلال تمام کفار پر بولا گیا ہے ان الذین کفروا و صدوا عن سبیل اللہ قد ضلوا ضلالا بعیدا (پ ۶)

مصادیق ثانی اور یہی قول جمہور مفسرین کا بھی ہے نیز حدیث مرفوع سے معلوم ہے کہ حضرت عدی بن حاتم نبی کریم ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ مغضوب علیہم کا مصداق یہود ہیں اور ضالین کا مصداق نصاریٰ ہیں۔

خدا شہ :- یہود بھی کافر اور نصاریٰ بھی کافر تو پھر اتصاف بصفۃ علیحدہ کا کیا فائدہ نیز غضب و ضلالت میں فرق کیا ہے۔

جواب :- غضب و ضلال میں فرق یہ ہے کہ غضب میں سخت نقصان ہے اور انتہائی ضرر ہے اور ضلال کا معنی ہے گم کردہ راہ اس میں کچھ وجہ عذر کی گنجائش ہے کہ ہو سکتا ہے کہ وہ جانتا ہی نہ ہو

لہذا وہ راستہ بھول گیا پھر وجہ تخصیص صفات علیحدہ کی یہ ہے کہ یہود نے انتہائی بکواس کی تھی اور یہ بکواس سب کچھ جاننے کے باوجود تھی چنانچہ انہوں نے کہا عزیر ابن اللہ ان اللہ فقیر ونحن اغنیاء ید اللہ مغلولۃ قتل انبیاء علیہم السلام بغیر حق کے وغیرہ۔ نیز قرآن مجید نے ان کی عداوت شدیدہ کا ذکر کیا ہے لتجدنّ اشدّ الناس عداوة للذین آمنوا الیہود (پ ۶) ان وجوہ کی بنا پر وہ تو صفت غضب سے متصف ہوئے اور اسی کے حق دار سمجھے گئے اور نصاریٰ بھی تھے تو کافر لیکن ان کی نافرمانیاں یہود سے کم درجے کی تھی نیز شاہدہ عذر تھا کہ ہمیں موقعہ نہیں ملا حضرت عیسیٰ علیہ السلام کم ٹھہرے ہیں وغیرہ وغیرہ اس وجہ سے صفت ضلال سے متصف ہوئے چنانچہ اس مصداق کیلئے قرآن میں آیات ملتی ہیں یہود کے متعلق ارشاد ہے فمنہم من لعنہ اللہ و غضب علیہ (پ ۶) اور نصاریٰ کے متعلق ارشاد ہے قد ضلوا من قبل و اضلوا کثیرا (پ ۶)

مصداق ثالث نتیجہ ماخوذ من الوجاہت سے یعنی بات بھی اگرچہ درجہ تاویل میں ہے لیکن ذی وجاہت معتبر ہوگی۔

سوال:- ابتداً خدشہ ہوا کہ وہ تاویل اور روایت، روایت مرفوعہ کے مقابلہ میں کیسے مسوع ہوگی یہ تو تفسیر بالرائے ہے۔

جواب:- حضور ﷺ نے فقط مصداق کو بیان فرمایا ہے لیکن حصر تو نہیں فرمایا اور وجہ حصر نہ فرمانے کی یہ ہے کہ اب تیسرا مصداق جو بیان ہوگا اس کی تائید قرآن مجید کی آیات سے بھی ہوتی ہے اس لئے اگر حصر فرمادیتے تو تقابل و تعارض بالقرآن لازم آتا لہذا اب بھی قواعد عربیہ کے موافق دوسرا مصداق بھی بیان کیا جاسکتا ہے اس مصداق ثالث کو امام رازی نے تفسیر کبیر میں بیان فرمایا ہے وہ یہ ہے کہ مغضوب سے مراد فسقہ ہیں اور ضال کا مصداق جہال عن علم الاعتقادات ہیں وجہ یہ ہے

کہ کائنات میں اللہ تعالیٰ نے تین طبقے بنائے ہیں ایک منعم علیہم اور دو طبقے مغضوب و ضالین کے ہیں جو آدمی منعم علیہم کا مصداق ہوگا اس کے لئے دو چیزوں کا جامع ہونا ضروری ہے اس کو معرفت اعتقادات نظریہ بھی ہونی چاہئے پھر ان پر عمل بھی ہونا چاہئے یعنی کہ جامع لقوة النظرية والعملية ہوں اور ان میں کامل ہوں معرفت احکامات اعتقادیہ کی لذائذ مقصود ہوتی ہے اور باقی معرفت احکامات شرعیہ معدی ہوئے ہیں اعمال پر۔ ان کے مقابلے میں دو طبقے ہیں کہ بعض نے تو معرفت اعتقادات بھی نہ کی اور بعض نے معرفت اعتقادات تو کر لی لیکن ان پر عمل نہ کیا تو اب جس نے اعتقادات کے عام ہونے کے باوجود قوہ عملیہ کو خراب کیا اور اعمال کو ترک کیا وہ تو مصداق مغضوب علیہم ہے اور اس پر سخت وعید ہے کیونکہ علم کے باوجود عمل نہیں ہے حدیث شریف میں ہے ویل للجاہل مرة وویل للعالم سبعین مرة او کما قال علیہ السلام اور جو بالکل معرفت اعتقادات سے ہی کورے رہے اور ان کو حاصل نہ کیا وہ مصداق ضال بنے۔

خلاصہ یہ کہ تین انسان ہوئے (۱) عالم و عامل وہ منعم علیہ ہے کیونکہ اس نے محفوظ کیا ہے قوہ عقلیہ کو بھی اور عملیہ کو بھی۔

(۲) عالم بے عمل وہ مغضوب ہے کیونکہ وہ متبع الہوی ہے (۳) اور جاہل ضال ہے اس کی نظیر قرآن مجید سے ملتی ہے قاتل عمد کے متعلق فرمایا و غضب اللہ علیہ (پ) اور جاہل عن الاعتقادات کے بارے میں فرمایا فماذا بعد الحق الا الضلال (پ ۶)

فائدہ :- احکام نظریہ اعتقادیہ کو حق کے ساتھ تعبیر کیا کیونکہ وہ مطابق للواقع ہوتے ہیں اور احکامات عملیہ کو خیر کہا کیونکہ وہ حدی الخیر ہوتے ہیں۔

مسئلہ (۱۰) :- وقرئ ولا الضالین سے قرء شاذہ کا ذکر ہے۔

یہ قرء ان چند قراء حضرات کے نزدیک ہے جو کہ التقاء ساکنین سے بہت زیادہ گہمرا تے ہیں چنانچہ التقاء ساکنین دو قسم پر ہوتا ہے علی حدہ جو کہ تین شرائط کے ساتھ مشروط ہے (۱) پہلا ساکن مدہ

یا یاء تغیر ہو (۲) دوسرا ساکن مدغم ہو (۳) تیسری شرط کلمہ ایک ہو۔ اس وقت حکم یہ ہے کہ دونوں ساکن پڑھے جاتے ہیں اور دوسرا قسم علی غیر حدہ کہ مذکورہ بالا شرائط تلاش میں سے کوئی ایک شرط نہ ہو اب یہاں ضالین میں شرائط تلاش پائے جاتے ہیں تو دونوں ساکن پڑھے جاتے تھے لیکن بعض حضرات جہ التقاء ساکنین سے بہت بھاگتے ہیں انہوں نے پہلے ساکن کو ہمزہ سے تبدیل کر کے ولا الضالین پڑھا حالانکہ ان کا یہ خیال صحیح نہیں کیونکہ اس قسم کا التقاء تو پڑھا جاتا ہے قرآن مجید میں ہے قل اتحاجوننی۔

آمِنُ اسْمُ الْفِعْلِ الَّذِي هُوَ اسْتَجَبَ وَعَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ سَأَلْتُ رَسُولَ

آمین اسم فعل ہے بمعنی استجب، اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت میں ہے کہ میں نے حضور ﷺ

اللَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ مَعْنَاهُ فَقَالَ "إِفْعَلْ" بَنِي عَلَى الْفَتْحِ كَأَيْنِ

سے اس کے معنی دریافت کئے آپ ﷺ نے فرمایا اس کے معنی افعل کے ہیں۔ اور یہ اجتماع ساکنین کی وجہ سے مبنی بر فتح ہے یعنی

لِلتِّقَاءِ السَّاكِنَيْنِ وَجَاءَ مَدُّ الْفِ فِيهِ وَقَصُرُهَا قَالَ

کی طرح اور آمین الف ممدودہ و مقصورہ دونوں کے ساتھ کلام عرب میں وارد ہے (الف ممدودہ میں) شاعر کا قول ہے

وَيَرْحَمُ اللَّهُ عَبْدًا قَالَ آمِينًا وَقَالَ آمِينٌ فَرَادَ اللَّهُ مَا بَيْنَنَا بَعْدًا

وَيَرْحَمُ اللَّهُ الخ "اور جو اپنی دعا کے بعد آمین کہے اللہ تعالیٰ اس پر رحم فرماتے ہیں" (اور مقصورہ میں) شاعر کا

قول ہے آمین فَرَادَ اللَّهُ الخ "اللہ تعالیٰ قبول فرماوے کہ اللہ تعالیٰ ہمارے درمیان بعد کو زیادہ کرے"

وَلَيْسَ مِنَ الْقُرْآنِ وَفَاقًا، لَكِنْ يُسَنُّ خَتْمُ السُّورَةِ بِهِ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ

اور آمین بالاتفاق قرآن کا جز نہیں لیکن آمین کہہ کر سورہ فاتحہ کو ختم کرنا مسنون ہے کیونکہ آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام کا

وَالسَّلَامُ "عَلَّمَنِي جِبْرِيلُ آمِينَ عِنْدَ قِرَآئِي مِنْ قِرَآءَةِ الْفَاتِحَةِ وَقَالَ إِنَّهُ

ارشاد ہے کہ مجھے جبریل نے قراءت فاتحہ سے فارغ ہونے کے بعد آمین کی تعلیم دی اور یہ کہا کہ

كَالْخَتَمِ عَلَى الْكِتَابِ“ وَفِي مَعْنَاهُ قَوْلُ عَلِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ آمِينَ خَاتَمِ

آمین بمنزلہ خط کی مہر کے ہے۔ اور اس حدیث کے ہم معنی حضرت علی رضی اللہ عنہ کا ارشاد ہے کہ آمین رب العالمین کی

رَبِّ الْعَالَمِينَ ، خَتَمَ بِهِ دُعَاءَ عَبْدِهِ . يَقُولُهُ الْإِمَامُ وَيَجْهَرُ بِهِ فِي الْجَهْرِيَّةِ

مہر ہے اس نے اپنے بندے کی دعا اس پر ختم کی ہے۔ اور آمین امام بھی کہے گا اور جہری نماز میں جہر کہے گا

لِمَا رَوَى عَنْ وَائِلِ بْنِ حُجْرٍ أَنَّهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ كَانَ إِذَا قَرَأَ

کیونکہ وائل بن حجر سے مروی ہے کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام ولا الضمائم پڑھنے کے بعد

وَلَا الضَّمَامِينَ قَالَ آمِينَ وَرَفَعَ بِهَا صَوْتَهُ . وَعَنْ أَبِي حَنِيفَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ

آمین کہتے تھے اور آمین کہتے وقت آواز کو بلند کرتے تھے۔ اور امام اعظم سے منقول ہے کہ

أَنَّهُ لَا يَقُولُهُ ، وَالْمَشْهُورُ عَنْهُ أَنَّهُ يُخْفِيهِ كَمَا رَوَاهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَغْفَلٍ

امام آمین نہ کہے، اور ان کی مشہور روایت یہ ہے کہ امام آہستہ کہے جیسا کہ عبد اللہ ابن مغفل

وَأَنَسَ وَالْمَأْمُومُ يُؤَمِّنُ مَعَهُ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ إِذَا قَالَ الْإِمَامُ

اور حضرت انس کی روایت ہے۔ اور مقتدی بھی امام کے ساتھ آمین کہے گا اسلئے کہ حضور ﷺ کا ارشاد ہے جب امام

وَلَا الضَّالِّينَ فَقُولُوا آمِينَ فَإِنَّ الْمَلَائِكَةَ تَقُولُ آمِينَ فَمَنْ وَافَقَ تَأْمِينُهُ

ولا الضالین کہے تو تم آمین کہو اسلئے کہ ملائکہ بھی آمین کہتے ہیں، پس جس کی آمین ملائکہ کی آمین کے موافق ہو گئی

تَأْمِينِ الْمَلَائِكَةِ غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ وَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ

اس کے پچھلے گناہ بخش دیئے جائیں گے۔ اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لِأَبِي الْأَخْبَرِ كَ بِسُورَةِ

حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کو کہا میں تجھے ایسی سورۃ کے بارے میں خبر نہ دوں

لَمْ يُنَزَّلْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ مِثْلُهَا قَالَ قُلْتُ يَا رَسُولَ

جو تورات میں اتاری گئی اور نہ ہی انجیل میں اور نہ ہی قرآن میں اس کی مثل، میں نے کہا کیوں نہیں یا رسول اللہ! بتائیے

اللَّهُ قَالَ: فَاتِحَةُ الْكِتَابِ إِنَّهَا السَّبْعُ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنُ الْعَظِيمُ الَّذِي

آپ نے ارشاد فرمایا کہ وہ فاتحہ الکتاب ہے، وہ سبع مثنیٰ اور قرآن عظیم ہے جو

أُوتِيَتْهُ. وَعَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ بَيْنَمَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى

مجھے عطا کیا گیا۔ اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ دریں اثنا حضور ﷺ تشریف فرماتے

اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَالِسٌ إِذْ آتَاهُ مَلَكٌ فَقَالَ أَبَشِّرْ بِنُورَيْنِ أُوتِيَتْهُمَا

اچانک ایک فرشتہ آیا اور اس نے کہا دو نوروں کے ساتھ خوش ہو جائیے جو آپ کو عطا کئے گئے

لَمْ يُؤْتِيَهُمَا نَبِيٌّ قَبْلَكَ فَاتِحَةُ الْكِتَابِ، وَخَوَاتِيمُ سُورَةِ الْبَقَرَةِ، لَنْ تَقْرَأَ

آپ سے پہلے کسی نبی کو عطا نہیں کئے گئے اور وہ فاتحہ الکتاب اور سورۃ بقرہ کی آخری آیات ہیں نہیں پڑھیں گے آپ دونوں

حَرْفًا مِنْهُمَا إِلَّا أُعْطِيَتْهُ. وَعَنْ حُذَيْفَةَ بْنِ الْيَمَانِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ

میں سے کوئی حرف مگر آداس سے عطا کیا جائے گا۔ حضرت حذیفہ بن الیمان سے روایت ہے کہ بیشک رسول اللہ ﷺ

عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِنَّ الْقَوْمَ لَيَبْعَثُ اللَّهُ عَلَيْهِمُ الْعَذَابَ حَتْمًا مَقْضِيًّا

نے فرمایا اللہ پاک قوم پر حتمی طور پر عذاب بھیجے گا ارادہ فرماتے ہیں

فَيَقْرَأُ صَبِيٌّ مِنْ صِبْيَانِهِمْ فِي الْكِتَابِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

پس ان کے بچوں میں سے کوئی ایک بچہ قرآن پاک میں الحمد للہ رب العالمین پڑھتا ہے

فَيَسْمَعُهُ اللَّهُ تَعَالَى فَيَرْفَعُ عَنْهُمْ بِذَلِكَ الْعَذَابَ أَرْبَعِينَ سَنَةً

پس اللہ تعالیٰ اس کو سنتے ہیں تو ان سے چالیس سال تک عذاب اٹھا لیتے ہیں۔

اغراض مصنف :- آمین سے سورۃ البقرہ تک لفظ آمین کے سلسلہ میں سات مسائل کا ذکر ہے
تفطیع عبارت ملاحظہ فرمائیے۔

(۱) امین اسم للفعل میں آمین کی صیغوی تحقیق ہے۔

(۲) الذی ہو استحب سے مبنی علی الفتح تک معنوی تحقیق ہے۔

(۳) ومبنی علی الفتح سے لالتقاء ساکنین تک اس کے مبنی یا معرب ہونے کی تحقیق ہے۔

(۴) وجاء مد الفہ سے وليس من القرآن تک آمین کی کیفیت تلفظ کا بیان ہے۔

(۵) وليس من القرآن سے یقولہ الامام تک اس کے داخل فی القرآن ہونے یا نہ ہونے کی تحقیق ہے۔

(۶) یقولہ الامام سے عن ابی ہریرہ تک آمین کی کیفیت قراءۃ کا بیان ہے کہ جہرا پڑھی جائے یا سرا۔ اور کیت قراءۃ کی تحقیق ہے کہ کون پڑھے

(۷) عن ابی ہریرہ سے آخر تک سورۃ فاتحہ کے فضائل ذکر کئے ہیں

مسئلہ (۱) :- آمین اسم للفعل میں صیغوی تحقیق ہے کہ یہ تشدید میم کے ساتھ نہیں بلکہ بلا تشدید ہے یہ اسماء الافعال میں سے اسم فعل بمعنی استجب ہے

خدا شہ :- اس کو آپ اسم فعل کیوں کہتے ہیں براہ راست فعل کہنا چاہیے کیونکہ معنی استجب میں ہے تو اس لفظ آمین نے ایک ایسے معنی پر دلالت کی جو کہ مقتدرن باحد الازمۃ الثلاثہ ہے اور یہی تعریف فعل کی ہے لہذا اس کو اسم فعل کی بجائے فقط فعل ہی کہنا چاہئے اور یہ اعتراض تمام اسماء افعال پر پڑتا ہے۔

جواب :- آپ نے غور نہیں فرمایا فقط اسم فعل کہہ سکتے ہیں فقط اسم اس لئے نہیں کہہ سکتے کہ اسم کے لئے موضوع للمعنی ہونا ضروری ہے اور یہ اسماء افعال موضوع للمعنی نہیں ہوتے بلکہ موضوع

للا لفاظ ہوتے ہیں چنانچہ آئین کی وضع لفظ استجب کے لئے ہے اور نہ ہی فقط فعل کہہ سکتے ہیں کیونکہ افعال کی گردائیں اور اشکال متعین ہیں اور اسماء افعال کے اوزان و اشکال ان افعال کی گردانوں اور اشکالوں سے نہیں تھے لہذا مشترکہ طور پر ان کا نام رکھا گیا ہے اسماء افعال کہ ایسے اسماء جو موضوع للا افعال ہیں پھر احد لازمۃ التلاشہ پر وہ افعال موضوع لہ دلالت کرتے ہیں نہ کہ وہ اسماء افعال دلالت کرتے ہیں۔

مسئلہ (۲):۔ الذی هو استجب میں معنوی تحقیق کا بیان ہے۔

یہ آئین بمعنی استجب ہے جس کا معنی ہے ”قبول کر“، درخواست ہدایہ علی الصراط المستقیم کے بعد درخواست استجابہ ہے اس معنی کی تائید کے لئے روایت پیش کی کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے نبی کریم ﷺ سے اس کا معنی دریافت کیا تو انہوں نے آئین کا معنی افعّل ای اللہم افعّل فعل الاستجابة فرمایا

مسئلہ (۳):۔ ومبني على الفتح : یہاں سے آئین کے مبنی یا معرب ہونے کی تحقیق ہے۔

ضابطہ ہے کہ اسماء افعال جب مشابہ مبنی الاصل کے ہوں تو وہ مبنی ہوتے ہیں تو یہ آئین بھی اسم فعل بمعنی امر حاضر معلوم ہے لہذا مبنی ہوگا اب مبنی علی السکون ہو یا علی الحركت پھر حرکت میں سے کوئی حرکت ہونی چاہئے تو غور سے معلوم ہوتا ہے کہ دنیا میں جو بھی اسماء مبنی ہوتے ہیں ان کے اند التقاء ساکنین برداشت نہیں کیا جاتا البتہ معرب میں التقاء ساکنین کو برداشت کیا جاتا ہے مثلاً حالت وقف میں خیر بصیر علیم وغیرہ چنانچہ آئین کو مبنی علی الفتح پڑھتے ہیں وجہ فرق یہ ہے کہ معرب میں حالت وقف عارضی ہوتی ہے جو کہ بعد میں زائل ہو جاتی ہے لہذا وقتی طور پر التقاء ساکنین کی کوئی خرابی نہیں ہوتی اور مبنی کی حالت وقف دائم و مستمر ہوتی ہے لہذا وہاں التقاء ساکنین دوامی کو برداشت نہیں کیا جاتا۔ اسی طرح آئین میں دو ساکن ہیں دوسرے ساکن نون کو ساکن نہیں رکھا جائے گا بلکہ متحرک پڑھا جائیگا اب حرکت کوئی ہو تو ہم نے دیکھا کہ پہلا ساکن یاء

ہے جس کا تقاضا ہے کہ میرے مابعد کی حرکت خفیف ہو کیونکہ اس کا ماقبل بھی مکسور اور یا خود بھی دو کسرہ سے ملکر بنتی ہے اب اگر مابعد بھی کسرہ پڑھیں تو توالی اربعہ حرکات یعنی توالی اربعہ کسرات لازم آئے گا اور یہ صحیح نہیں اسی طرح مابعد میں ضمہ بھی صحیح نہیں کیونکہ پہلے تین کسرے متقاضی سفل ہیں اور ضمہ متقاضی علو ہوتا ہے اور ترقی من السفل الی العلو ثقیل ہے لہذا یہ بھی صحیح نہیں تو اب متعین ہوا کہ مابعد کو ثنی علی الفتح پڑھا جائے۔

مسئلہ (۴): وجاء مد الفہ وقصرہا سے یہاں سے آمین کی کیفیت تلفظ کا بیان ہے۔

اس میں دو طرح پڑھنے کی روایتیں ہیں آمین بالمد (بلا تشدید) وزن فاعیل آمین (بلا تشدید) بروزن فاعیل دونوں کے استشہاد اشعار شعراء سے ہیں چنانچہ لفظ آمین کے متعلق مجنوں کا شعر ہے۔ مجنوں لیلیٰ کی محبت میں غرق ہونے کی وجہ سے بے تاب تھا تو بعض لوگوں کے مشورہ سے اس کا والد اس کو بیت اللہ شریف لے گیا اور کہا کہ کعبۃ اللہ کے غلاف کو پکڑ کر دعا کر کہ اللہم ارحنی من لیلیٰ وحبھا (یعنی میرا اللہ مجھے لیلیٰ کی محبت سے راحت دے) لیکن امام العشاق جناب مجنون صاحب نے استار کعبہ کو پکڑ کر برعکس دعا کی کہ اللہم من علیٰ بلیلیٰ وقربھا (زیادتی محبت کا مجھ پر احسان کر) اور اس کے اشعار میں سے ایک شعر یہ ہے

یا رب لاتسلبنی حبھا ابدا ویرحم اللہ عبد اقال آمینا

اے اللہ تو حب لیلیٰ کو مجھ سے کبھی بھی سلب نہ کرنا اور جو بندہ آمین کہے اللہ تعالیٰ اس پر رحم فرماتے ہیں اللہ تعالیٰ کے رحم فرمانے کا مطلب یہ ہے کہ دعا کو قبول فرماتے ہیں اور میں نے بھی آمین کہی ہے لہذا باری تعالیٰ میری دعا کو بھی شرف قبولیت سے نوازیں گے۔ اور یا جملہ کا مطلب یہ ہے کہ پہلے مصرعہ میں جو میں نے دعا کی ہے اس پر جو انسان بھی آمین کہے گا اس پر اللہ رحم کرے گا کیونکہ اس نے میرے اعانت فی استجابة الدعاء کی ہے تو اس شعر کے مصرعہ ثانیہ میں آمین بالمد ہے بروزن فاعیل تو اس شعر سے ایک لغت کی تائید ہوئی۔

اور دوسرا شعر ابن اضبط کا ہے کہ اس نے فطحل سے اپنے امان میں دیئے ہوئے اونٹ

طلب کئے تو اس نے نہ دیئے تو شعر کہا

تباعد عني فطحل اذ دعوته امين فزاد الله مابيننا بعدا

ترجمہ: جب میں نے فطحل کو بلوایا تو اس نے دوری اختیار کی ہے (یعنی بے رخی سے پیش آیا ہے) اللہ تعالیٰ قبول فرماوے (اس بات کو کہ) اللہ تعالیٰ ہمارے درمیان بعد کو زیادہ کرے۔

یعنی جب میرے ساتھ وہ اتنی بے مروتی سے پیش آیا ہے کہ امانت میں رکھے اونٹ واپس ہی نہیں کئے تو ایسے انسان کے ساتھ مروت و محبت کیسے رکھی جائے۔ بلکہ میں تو دعا کرتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ ہمارے درمیان اس بعد قلبی کو اور زیادہ کریں امین پہلے کہہ دیا تحقق وقوع کے لئے کہ گویا کہ میری دعا قبول بھی ہو گئی ہے تو یہاں امین بروزن فعلیل ہے۔

خدا شہ:۔ آپ کو کیسے علم ہے کہ یہ بروزن فعلیل ہے بلکہ آمین بالمد بھی تو ہو سکتا ہے؟

جواب:۔ آمین بالمد علم عروض کے لحاظ سے اس شعر کے وزن کے خلاف ہے لہذا درست نہیں۔

فائدہ:۔ روایتیں تو دونوں ہیں لیکن اصح و صحیح ہونے میں اختلاف ہے بعض حضرات تو کہتے ہیں کہ اصح لغت آمین بروزن شریف کی ہے کیونکہ یہ لغت اصلی و خالص لغت عربی ہے لہذا دوسری مجازی ہوگی کیونکہ فاعیل کا وزن لغت عرب میں بالکل نہیں ہے اور بعض کہتے ہیں کہ اصح روایت آمین کی ہے امین بلا مد مجازی ہے۔ (اس اختلاف کو حاشیہ کشاف لعلامۃ المحمود پر علامہ محمود نے نقل کیا ہے)

مسئلہ (۵):۔ ولیس من القرآن سے آمین کے داخل فی القرآن ہونے یا نہ ہونے کی تحقیق ہے۔

اس کے متعلق حضرت قاضی صاحب کا فیصلہ تو یہ ہے کہ آمین جزو قرآن نہیں ہے (بالاتفاق) کیونکہ سلف صالحین کے مصاحف سابقہ میں یہ بالکل مکتوب نہیں ہے اگر جزو قرآن ہوتی تو مکتوب فی المصاحف ضرور ہوتی اور اگر بعض نسخ مصاحف میں چھوٹے رسم الخط سے لکھی ہوئی بھی ہے تو

اس کے متعلق مفسرین کا فتویٰ ہے کہ ہوا بعدۃ پھر باوجود جزومن القرآن نہ ہونے پر اتفاق ہونے کے اس پر بھی اتفاق ہے کہ بعد از فاتحہ اس کا پڑھنا مسنون ہے جس طرح دوسری سورت کے آخر میں چند الفاظ ہیں جو کہ باوجود عدم مکتوب فی القرآن وعدم جزومن القرآن ہونے کے مسنون میں جیسے سورۃ قیامت کے بعد بلی کہنا یا سورۃ ملک کے بعد اللہ یا تینا و ہورب العالمین کہنا وغیرہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے عَلَّمَنِي جَبْرِيلُ آمِينَ عِنْدَ فِرَاعِي مِنْ قِرَاءَةِ الْفَاتِحَةِ

جب حضور کو تعلیم ہے تو تمام امت کے لئے یہ طریقہ مسنونہ ہوا نیز نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ انہ کا لختم علی الكتاب تو جس طرح خط پر مہر لگانے سے خط مامون من فساد ظہور مافیہ ہو جاتا ہے اسی طرح سورۃ فاتحہ کے بعد آمین کہنے سے مامون من فساد الخبیۃ والحرمان ہو جاتی ہے اس کے معنی میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا اثر بھی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ امین خاتم رب العالمین ختم بہ دعاء عبیدہ۔

مسئلہ (۶): یقولہ الامام سے آمین کی کیفیت قراءۃ کا بیان ہے کہ جبرایا سرا کہی جائے۔ اور کیت قراءۃ کی تحقیق ہے کہ کون پڑھے۔ کیت قراءۃ کے بارے میں تو اتفاق ہے کہ سب پڑھیں منفرد بھی مقتدی بھی اور امام بھی (احناف کی مشہور روایت یہی ہے اگرچہ ایک غیر معتبر روایت یہ بھی ہے کہ نہ پڑھیں۔ کیفیت قراءۃ میں اختلاف ہے احناف کے نزدیک ہر نماز میں آمین سرأ پڑھے عند الشوائف صلوۃ جبر یہ میں جبر پڑھی جاوے۔

دلیل شوافع:۔ وائل بن حجر رحمہ اللہ کی دارقطنی میں روایت ہے انہ ﷺ اذا قرء ولا الضالین قال امین ورفع بها صوته

دلیل احناف:۔ قولہ تعالیٰ ادعوا ربکم تضرعاً وخفیہ (الایۃ پ ۸) اور آمین بھی دعاء ہے یہ آیت اس کے آہستہ پڑھنے کا تقاضا کر رہی ہے۔

دلیل (۲):۔ حضرت عبداللہ بن مغفل ؓ اور حضرت انس ؓ کی روایت ہے

جواب شوافع:۔ حضرت وائل بن حجر کی روایت کا جواب یہ ہے کہ وہ تعلیم امت کے لئے تھا کیونکہ بعد میں ترک جہر ثابت ہے آپ ﷺ کیلئے کوئی کراہت نہیں کیونکہ بہت سے کام امت کے لئے تو کراہت کا درجہ رکھتے ہیں لیکن نبی کریم ﷺ کے لئے مکروہ نہیں ہیں بوجہ تعلیم امت کے چنانچہ وضو میں تین دفعہ اعضاء کے دھونے کو ترک کرنا امت کے لئے تو مکروہ ہے لیکن نبی کریم ﷺ سے ایک مرتبہ دھونا ثابت ہے تو یہ تعلیم امت کے لئے ہے وغیرہ وغیرہ۔ لہذا اصلاً تو سرا پڑھنا ہے۔

فضیلت آمین کے متعلق حدیث ہے نبی کریم ﷺ نے فرمایا اذا قال الامام ولا الضالین قولوا آمین فان الملائكة تقول آمین فمن وافق تامينه تامين الملائكة غفر له ماتقدم من ذنبه یہاں وافق میں موافقت سے یا تو موافقت فی الوقت مراد ہے یا موافقت فی الخلوص مراد ہے۔

مسئلہ (۷):۔ عن ابی ہریرۃ یہاں سے آخر تک علامہ زحشری کی اتباع کرتے ہوئے سورۃ فاتحہ کے فضائل ذکر کئے ہیں۔

فائدہ:۔ سورۃ فاتحہ کے متعلق قاضی صاحب کی ذکر کردہ احادیث ثلاثہ میں سے پہلی دو حدیثیں صحیح ہیں اور تیسری کے متعلق جلال الدین سیوطیؒ نے تصریح فرمائی ہے کہ یہ حدیث موضوع ہے

حدیث (۱):۔ عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ ان رسول اللہ ﷺ قال لأبی ابن کعب الا اخبرک بسورۃ لم تنزل فی التوراة و الانجیل و القرآن مثلها قلت بلی یا رسول اللہ قال فاتحة الكتاب انها السبع المثانی و القرآن العظيم الذي اوتيته حدیث (۲):۔ وعن ابن عباس قال بینا نحن عند رسول اللہ ﷺ اذ اتاه ملک

فقال البشر بنورين او تيتهما لم يوثتهما نبى قبلک فاتحة الكتاب و خواتيم سورة البقرة لن تقرأ حرفا منها الا أعطيته

حدیث (۳):۔ عن حذیفہ ابن یمان ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال ان القوم یبعث اللہ علیہم العذاب حتماً مقضياً فیقراء صبئاً من صبیانہم فی الكتاب اللحمد للہ رب العالمین فیسمع اللہ تعالیٰ فیرفع عنہم بذالک العذاب اربعین سنہ

سوال:- قاضی صاحب نے فضائل سورۃ کو آخر میں کیوں ذکر کیا ہے حالانکہ ابتداء سورۃ میں ذکر کرنا چاہئے تھا اور یہی طریقہ جمہور مفسرین کا ہے۔ فضائل سورۃ کو مؤخر کر کے جمہور مفسرین کا خلاف کر دیا۔

جواب:- چونکہ قاضی صاحب کی تفسیر بیضاوی تفسیر کشاف سے ماخوذ ہے لہذا علامہ زمخشری کی اتباع کرتے ہوئے ایسا کیا۔

نیز قاعدہ ہے کہ موصوف مقدم اور صفت مؤخر ہوتی ہے۔ سورۃ فاتحہ موصوف تھی لہذا مقدم رہی اور فضائل سورۃ صفات کے درجہ میں ہیں لہذا ان کو مؤخر ذکر کیا۔

فائدہ: حدیث کے موضوع ہونے کی ایک وجہ۔ لوگ جب قرآن وحدیث سے اعراض کرنے لگے تو بعض بزرگوں نے ہدیت صحیح تربیب وترغیب کی چند احادیث وضع کیں تاکہ لوگ قرآن وحدیث کی طرف رجوع کریں۔ انہوں نے تو صحیح نیت کے ساتھ احادیث وضع کیں لیکن بعض دوسرے لوگوں نے غرض فاسد سے احکامات کی احادیث وضع کرنی شروع کر دیں۔ اس بات کو مٹانے اور بند کرنے کے لئے حضرات محدثین نے قبولیت احادیث کا معیار قائم کیا اور بہت بڑا عظیم الشان فن ”اسماء رجال“ ایجاد کیا۔ اسی وجہ سے اختلاف ہے بعض حضرات کہتے ہیں

کہ احکامات کی احادیث کا وضع کرنا ناجائز ہے تربیات و ترغیبات کی احادیث کا وضع کرنا ناجائز نہیں کیونکہ ان پر احکامات کا دار و مدار نہیں اور یہی وجہ ہے کہ محدثین کہتے ہیں کہ فضائل کے بارے میں احادیث ضعیفہ کو بھی قبول کر لیا جائے گا لیکن بعض حضرات فرماتے ہیں کہ کسی قسم کی احادیث کا بھی وضع من کذب علی متعمدا فلیتبؤ مقعده من النار (او کما قال) کا مصداق سمجھا جائے گا۔

اعترض:- جب تیسری حدیث موضوع ہے قاضی صاحب جیسے بہت بڑے مفسر نے اس کو نقل کیوں کیا ہے؟

جواب:- طبقہ دو ہیں ایک ہے محدثین کا دوسرا ہے مفسرین کا۔ ہر طبقہ کے اغراض مختلف ہوتے ہیں چنانچہ محدثین تو حدیث کی جانچ پڑتال کرتے ہیں اور حدیث کے صحت و سقم کو دیکھتے ہیں اور رواۃ پر بحث کرتے ہیں لیکن مفسرین کا نظریہ یہ ہوتا ہے کہ کسی مسئلہ کے سلسلہ میں جتنی احادیث مل سکتی ہیں خواہ صحیح ہوں یا ضعیف ہوں ان کو جمع کر دیا جائے۔ یہ حضرات محدثین کا کام ہے کہ اس میں تنقید کر کے صحت و سقم سے بحث کرتے ہیں اور صحت کو معلوم کرتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ علامہ جلال الدین سیوطی رحمۃ اللہ علیہ جیسے بہت بڑے مشہور محدث نے بھی اپنی تفسیر جلالین میں احادیث موضوعہ کو لکھا ہے بلکہ اور بھی کثیر مفسرین مثلاً صاحب روح المعانی و صاحب تفسیر کبیر وغیرہ نے اپنی تفاسیر میں احادیث موضوعہ کو لکھ دیا ہے۔ البتہ ابن کثیر نے اپنی تفسیر میں کچھ اہتمام احادیث صحیحہ کے جمع کرنے کا کیا ہے۔ چنانچہ مفسرین کا حضرت داؤد علیہ السلام کے واقعہ میں قصہ کا نقل کرنا اسی طرح و تَخْفِیْ فِیْ نَفْسِکَ مَا اللّٰهُ مُبْدِیْہِ وَ تَخْشٰی النَّاسَ وَاللّٰهُ اَحَقُّ اَنْ تَخْشٰہُ پر حضرت زینب کے عشق والا واقعہ لکھنا یا سورۃ نجم میں ایک واقعہ کا لکھنا مناسب موضوع ہیں۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ ان کا نظریہ تھا کہ تمام احادیث کو جمع کر دیا جائے بعد میں محدثین صحت و سقم کو معلوم کر کے خود فیصلہ کر لیں گے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے ہر زمانہ میں ایسے لوگوں کو علم لدنی دیکر

باقی رکھا جو کہ فقط الفاظ سننے سے بتلا دیتے تھے کہ یہ حدیث صحیح ہے یا موضوع ہے۔

محدثین کی ذہانت کا ایک واقعہ:- حضرت امام بخاری رحمۃ اللہ کا واقعہ مشہور ہے کہ کسی جگہ گئے حلقہ درس قائم کیا تو وہاں رہنے والے محدثین نے امام بخاری کے ضبط کا امتحان لینے کے لئے دس آدمیوں کو مقرر کیا کہ ہر ایک امام بخاری کے سامنے دس حدیثیں پڑھے اور ان کی سندیں خلط ملط کر دے کسی حدیث کا کوئی راوی کسی دوسری حدیث میں کسی دوسری کا کہیں اور چنانچہ دس میں سے ایک وہی سند مخلوط کے ساتھ حدیث پڑھنا امام بخاری ہر حدیث کے جواب میں کہہ دیتے واللہ اعلم (ای لا اعلم) لوگ حیران ہو گئے کہ حافظہ تو اتنا مشہور تھا لیکن یہاں تو لاعلمی کا اظہار کر رہے ہیں جب دس آدمی ان سواحدیث کو سند مخلوط کے ساتھ پڑھ چکے تو امام بخاری نے پہلے آدمی کو بلایا اور کہا کہ تو نے جو دس احادیث پڑھی ہیں وہ اس طرح ہیں اصل سند ہر حدیث کی یہ ہے اسی طرح ان سواحدیث کو انہیں اسناد مخلوط کے ساتھ بھی سنا دیا پھر صحیح سند کے ساتھ بھی سنا دیا لوگ حیران ہو کر رہ گئے اور حلقہ درس اور بڑھ گیا۔

استاذ یم مولانا منظور الحق صاحب کے فرمانے کے مطابق امام بخاری کو پانچ لاکھ متون حدیث بمعہ سند کے یاد تھے۔

دوسرا واقعہ بھی اسی طرح مشہور ہے کہ ایک شخص اس بات کا منکر تھا کہ محدثین فقط الفاظ کے سننے سے ہی حدیث کے صحیح یا موضوع ہونے کو معلوم کر لیتے ہیں چنانچہ اس نے ایک حدیث موضوع اپنی وضع کی اس کو باری باری پہلے امام یحییٰ بن سعید القطان پھر امام ابو ذر عہ پھر امام احمد بن حنبل کے سامنے پیش کیا اور ان ائمہ ثلاثہ میں سے ہر ایک نے الفاظ کے سنتے ہوئے یہی جواب دیا کہ ہمیں ان الفاظ سے حدیث کی خوشبو نہیں آتی وہ شخص حیران ہو کر رہ گیا اور ان کے ملکہ فی الحدیث کا معترف ہوا۔

مَشْتِ